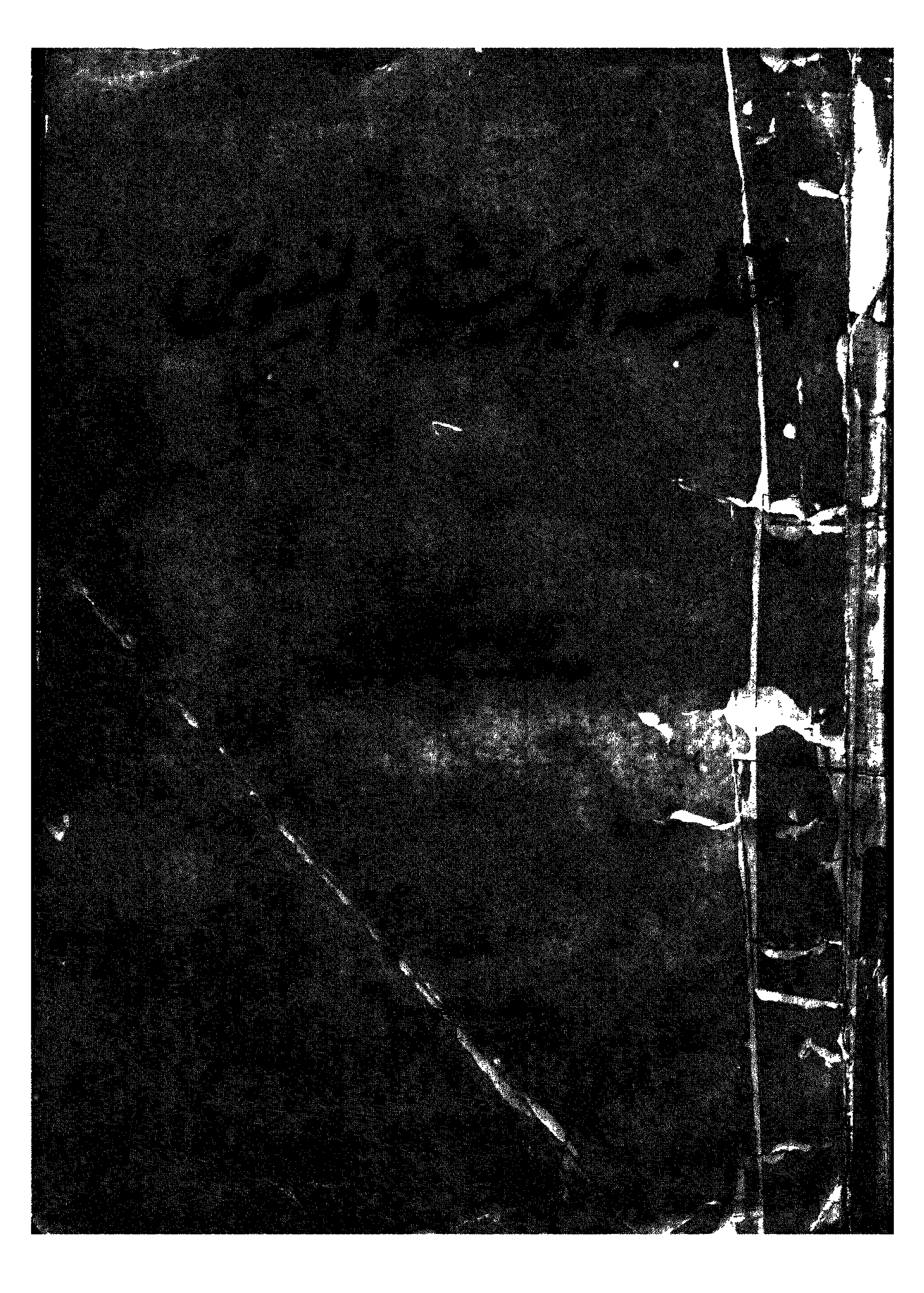


الفلسفة الحديثة والنصوص

دكتورة
راوية عبد المنعم عباس
كلية الآداب ـــ جامعة الاسكندرية

١٩٨٧

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوتير - اسكندرية



بسم الله الرحمن الرحيم



القسم الأول

رينيه ديكارت



مقدمة

يعد " رينيه ديكارت" René Descartes من أعظم فلاسفة القرن السابع عشر، ومن أوائل من ارتادوا الاتجاه العقلى فصح أن نقول عنه : أنه " أبو الفلسفة الحديثة " ومؤسس فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة ".

إن الفلسفة الديكارتية قد نادت بالحق، الذى برهنت عليه فى وضوح الذهن وبداهته، كما مجدت العقل الذى قال عنه الفيلسوف: أنه " أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر عن اختلافهم فى الأجناس واللغات والعقائد والأوطان "(١) ، بهذه العبارة الشهيرة أعلى "ديكارت" من قيمة العقل وجعله أعدل الأشياء قسمة بين سائر الناس.

وقد لعب الفيلسوف دورا عظيما فى مجال الفلسفة العقلية التى كانت تسعى لتحقيق البداهة واليقين فى الفكر ، فكان

---

(١) يقول "ديكارت" فى " المقال عن المنهج" "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتى منه الكفاية حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شئ غيره ليس من عادتهم الرغبة فى الزيادة على ما لديهم منه وليس براجح أن يخطئ الجميع فى ذلك بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الاصابة فى الحكم وتمييز الحق من الباطل وهى فى الحقيقة التى تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر ".

المقال فى المنهج — ت محمود الخضيرى، القاهرة ١٩٣٠ ص٣—٤

منهجه ثورة على المذهب الأرسطى والفلسفة المدرسية ،ومحاولة تخليص القول من منهجيهما المتوارث فى المدارس والجامعات ، مما أفسح مجالا لحرية الرأى ،وتأكيد الذاتية التى مهدت لقيام الثورة الفرنسية.

وتجاوز دور "ديكارت" العظيم مجالى الفلسفة والسياسة ، إلى مجالى العلوم والرياضيات ، فيما تشهدبذلك مؤلفاته العديدة والمتنوعة فى هذه المجالات.كما كانت له آراء خصبة وقيمة فى ميدانى الأخلاق والجماليات .

وسوف نعرض فى هذا الكتاب المتواضع لفلسفة "ديكارت " العقلية أو - اذا جاز لنا القول - نشأة الفلسفة العقلية التى يؤرخ لها بديكارت فى العصور الحديثة باعتباره أول من جدد فى الفكر الفلسفى الحديث ، وأعلن الثورة على جمود الفكر المدرسى وعقم مناهجه وتعدت ثورته هذه الحدود إلى الثورة على العقل ذاته ، على قيمه ، أحكامه ، أعرافه المتوارثة فى سبيل تطهيره واعداده لقبول الحق والبداهة واليقين الذى لايعد له يقين.

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفى الحديث أن "ديكارت" قد قدم إلى عالم الفكر نسقا فلسفيا جديدا ،ومنهجا رياضيا متكاملا قائما على الوضوح والتميز أراد به تغيير مسار الفلسفة مع مطالع العصر الحديث .

وإننى إذا كنت أتقدم بهذا العمل العلمى المتواضع لجمهرة الباحثين فى مجال الدراسات الفلسفية فانى آمل أن يحوز قبولهم ويجد لديهم الاستحسان والتقدير .

والله وحده أساله التوفيق
والسداد ...

دكتورة
راوية عبد المنعم عباس

الإسكندرية - جليم فى ٣ يناير ١٩٨٥
الموافق ١١ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ



الفصل الأول

الفلسفة الحديثة

(البداية ، الخصائص ، منهج الدراسة)



مقدمة فى الفلسفة الحديثة

يعد تاريخ الفكر الفلسفى الحديث ،هو الصورة الواضحة المعالم لمجهود الفكر الإنسانى، عبر تاريخ الفلسفة الطويل .

وإذا كان هذا التطور الفكرى يبدو تاريخيا فى شكل مترابط ومتشابه ،فإن ذلك يعزى إلى ما تتميز به الفلسفة من خصائص الأصالة والدوام . فالفلسفة التى عرفت الديالكتيك ، الفكرة ونقيضها ، لا تلفظ تاريخها القديم ،بل تطوره تشكيلا وتغييرا، ايجابا وسلبا،رفضا وقبولا ،من حيث أنها جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ العام ، الذى تشكلت فيه مذاهبها ونظرياتها ، منذ اليونان وحتى العصر الحديث والمعاصر .

وعلى الرغم من اتصال الفكر الفلسفى خلال تاريخه ، حتى ليبدو كأنه سلسلة مترابطة الحلقات ،إلا أننا نخطئ لو نظرنا إليه ككل متشابه ،إذ أن لكل مرحلة فيه خصائص ومميزات تختص بها دون غيرها ، فسمات الفكر فى العصر القديم تختلف عنها فى العصر الوسيط وعصر النهضة ،كما أن خصائصه فى العصر الحديث تختلف بشكل كبير عنها فى العصور القديمة والوسطى .

ولما كنا نعرض لتاريخ الفكر الفلسفى فى العصر الحديث فيجدر بنا أن نشير فى إيجاز الى بعض مسائل هامة ، يقتضيها البحث فى هذا الموضوع ، كمسألة البداية التاريخية الحقيقية للعصور الحديثة ،والخصائص العامة التى يتميز بها الفكر الفلسفى الحديث،

ثم أخيرا عرض لمنهج الدراسة المتبع فيه .

(١) البداية التاريخية للعصور الحديثة

لما كان التاريخ هو القالب الذى يتشكل فيه الفكر، ويتطور، من خلاله ، كان لزاما علينا تحديد التاريخ التقريبى لبداية الفكر الفلسفى الحديث ، Modern Philosophy, La Philosophie Moderne.

ولما كان مؤرخو الفلسفة قد دأبوا على النظر الى المذاهب والفلسفات من خلال التاريخ التى بدأت فيه والحوادث التى [illegible] خلاله ، فيجدر بنا تحديد البداية التاريخية للفكر الحديث من خلال الوقوف على أحداث العصر فالفلسفة اليونانية على سبيل المثال تبدأ من "طاليس" الذى عاش فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد . كما أن مرحلة العصر الوسيط قد عرفت تاريخيا بالمرحلة الممتدة من سنة ٤٠٠ الى سنة ١٤٠٠ ميلادية (١) فما هى إذن البداية الحقيقية لتاريخ الفلسفة الحديثة ؟

الواقع أن الآراء تختلف حول تحديد هذه البداية ، فمن المؤرخين من يفترض حدوثها فى نهاية القرن الخامس عشر (مرحلة

---

(1) Russelle,B: A History of Western Philosophy , London 1947. B. 11 p 322.

الكشوف الجغرافية واكتشاف قارة أمريكا الشمالية عام ١٤٩٢) ومنهم من يتصورها قد حدثت باعتبارها رد فعل لحركة الاصلاح الديني عند " مارتن لوثر" Martin Luther (١٤٨٣- ١٥٤٦)، وما نتج عنها من الثورة على الكنيسة الكاثوليكية في أوربا، وتأسيس المذهب البروتستانتي Protestantisme .

بيد أن التاريخ التقريبي للفلسفة الحديثة، يبدأ من منتصف القرن الخامس عشر إبان استيلاء الاتراك على مدينة القسطنطينية في عام ١٤٥٣ .

والواقع انه لايمكننا أن نرجع بداية الفكر الفلسفي الحديث لأي افتراض من الافتراضات السابقة، لانه - كما سبق أن ذكرنا - من سمات الفلسفة أنها لاتنسلخ عن تاريخها، ولا تنسى ماضيها، بل تتفاعل مع أحداثه في ايجابية ودوام. لذلك يحق لنا أن نقول : ان تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الأحداث السالفة مجتمعة ، من دينية ، فكرية ، سياسية، علمية وجغرافية وغيرها .

وسوف نوجزهنا ثلاثة عوامل رئيسية ، أسهمت بنصيب وافر في اثراء وتطور الفكر الفلسفي في العصر الحديث هي : العامل الديني، والسياسي ، والعامل العلمي .

أما العامل الديني الذي عبرت عنه حركة الاصلاح الديني، وما ترتب عليها من فصل واجبات الدين عن مسئوليات المجتمع فقد كان بمثابة انعكاس لما أحدثه تطور العلم والتجربة من

شك فى معرفة الإله بطريق الفلسفة ، أى عن طريق الامتداد وكمية الحركة ، وما يشمل العالم من نظام ، غير أن هذه الحركة قد استبعدت هذه الوسائل وجعلت الطريق مباشرا بين الانسان والله .

إن هذا الفصل بين الدنيا والدين ، بين السلوك الاجتماعى والسلوك الدينى ، قد عمل على تأكيد مبدأ الذاتية الفردية ، والحرية الشخصية التى وجهت نظر الإنسان إلى التفكير فى ذاته ، ومحاولة تأملها من أجل الوقوف على تحقيق سبل سعادتها الحاضرة فى الحياة . وأن العبادة مسألة قلبية تتوقف على الصلة المباشرة بين الإنسان وخالقه .

وقد اسهمت العوامل السياسية إلى جانب العوامل الدينية فى بناء الفكر الحديث ، وتمثل ذلك فى قيام الثورات وظهور الدول الجديدة ، وحركة الكشوف الجغرافية ، كاكتشاف البرتغاليين لأمريكا ، ونشأة الامبراطوريات والدول كالامبراطورية البريطانية ، ودولة فرنسا فى النصف الثانى من القرن السادس عشر .

إن الاكتشافات العلمية فى القرنين السادس والسابع عشر ، تعد من أهم العوامل ، التى أسهمت فى اثراء وتطور الفكر الفلسفى لاسيما فى ميدانى الرياضة والفلك .

ويعد التقدم العلمى سمة من السمات الرئيسية التى تميزت بها هذه المرحلة : فى مجال العلم الطبيعى ، فقد ظهر العديد من المخترعات والمكتشفات الجديدة على يد علماء أمثال : "نيوتن "

Newton مكتشف قانون الجاذبية ،"وجاليليـــو "
Galilié من أشهر علماء الفلك المنظرين[١]،و"كبلر "
Kepler بما قدمه من أبحاث قيمة فى مجالات العلوم .
و " فرنسيس بيكون" Francis Bacon الفيلسوف الانجليزى الذى وضع منهج الاستقراء ، الذى لايستطيع العلـــم الاستغناء عنه حتى اليوم.

وعلى مستوى العلم الفيزياشى لانستطيع اغفال أعمال" جيلبرت" Gilbert فى المغناطيسية عام١٦٠٠، و "هيجنـــز " Huygens فى النظرية الموجية فى الضـــوء . و " بويل " Boil فى الضغط الجوى عام ١٦١٦،"وهارفى" Harvey فى اكتشاف الدورة الدموية[٢] .

لقد انعكست كل هذه المؤثرات بدورها على الفكر الفلسفـــى الحديث فتغيرت النظرة القديمة إلى العالم، وتمثلت فى نظرة جديـــدة للطبيعة، ومنهج جديد أحدث تغيرا جذريا فى مجالات الحيـــــاة العلمية، والعملية ، والأدبية ، والفنية ، والسياسية ممادعى"كولينز "

---

(1) Gilson, E: <u>La Phylosophie Au Moyen Age.</u> Payot, Paris - Saint German 1962. p. 761.

(2) Russell. B, <u>Wisdom Of the West</u> D.R Paul Faulkes - 246 - 247.

إلى اعتبار هذا العصر " أعظم تمجيد للإنسان وملكاته "(١)

في ضوء ما سبق من اهتمامات القرنين السادس والسابع عشر بالجوانب العلمية والعملية، ومحاولة الاهتمام بعلوم الهندسة والرياضة والفيزيقا والفلك باعتبارها من العلوم التي تخدم الإنسان، نرى أن الهدف من الفلسفة في هذا العصر كان هو الوصول بالانسان إلى مستوى يمكنه من فرض سيطرته على الطبيعة وتسخيرها لخدمته.

ويعد "رينيه ديكارت" بفلسفته، ومنهجه الجديدين، خير معبر عن هذه المرحلة، فقد أسس منهجا خالف به المثالية المتعالية التي نهجت عليها الفلسفة المدرسية، مغيرا وجهة الفلسفة مع مطالع العصر الحديث، يشهد على ذلك مؤلفه " مقال في المنهج" الذي أشار فيه بالاستعاضة عن التفلسف بفلسفة عملية في سبيل سيطرة الإنسان على الطبيعة وتطويعها لخدمته.

(1) Collins, J.D: <u>God in Modern Philosophy</u> U.S.A Chicago. 1959 p 34.

(٢) خصائص الفكر الفلسفى الحديث

يتميز الفكر الفلسفى الحديث بثلاث خصائص هى: النزعة العلمية والطابع الفردى، وسمة الدولية وسوف نفسر كل من هذه الخصائص فيما يأتى :

أ - النزعة العلمية Scientific

امتزج الفكر الإنسانى فى الحضارات الشرقية القديمة بالعاطفة الدينية ، والخيال الأسطورى ، بيد أن هذا الإطار من التفكير الدينى، لم يحل دون ظهور نظرات فى الوجود لاتخلو من قيمة ، كالتوصل إلى وحدانية الله ، والاعتقاد فى خلود النفس ويوم الحساب ، والوقوف على خلق الله للكون من عدم ، كما تصور أجداد الاسرائيليين الأوائل ، يشهد بذلك ما خلفته هذه الحضارات من تراث مادى وثقافى .. Cultural .

أما اليونان فقد نظروا للعالم الطبيعى حولهم ،نظرة عقلية مجردة (صورية) ،وارتبط تفكيرهم بقيم الحق والخير والجمال (القيم المطلقة العليا) ،فتشكلت نظرتهم للحياة من خلال القيمة المطلقة العليا (كالحق المطلق والخير الكلى والجمال الأسمى). فأصبح الانسان الفاضل فى نظرهم ، هو الحاصل على الخير والجمال كما كان مقياس الفعل الإنسانى والسلوك ، مقرونا بالقيمة الذاتية للحق والخير والجمال ، فاستلزم ذلك صدور الأفعال الإنسانية وهى تدافع عن الحق لذاته ،وتفعل الخير المطلق أيضا كما تستمتع بالجمال

باعتباره قيمة متسامية.

وتصور اليونانيون أن العقل هو الذى يتحكم فى مجرى الأمور الطبيعية والفكرية ، فكانت الحوادث والموجودات تنتظم فى الوجود حسب علل مترابطة متناسقة.

وتخطت النظرة الكلية عالم القيم والسلوك، لتقيم علما نظريا واضح المعالم ، شامخ البنيان ، مثال ذلك آراء فلاسفتهم فى علم الفلك ، وما تصوروه عن سمو الشكل الدائرى لحركة الكواكب والأفلاك فى السماء ، وما ترتب عليه من اتخاذهم لهذا الشكل معيارا يحددون به مصائر البشر والأشياء فى العالم.

وفق هذا التصور لم يلتزم العقل اليونانى البحث عن حقائق الأمور الفكرية والأشياء الطبيعية ، بل صب اهتمامه على محاولة الاستدلال من وجود العلل على وجود المعلولات، وتتبع القضايا حتى آخر نتائجها المنطقية ، فكان هدفه الوصول للنتائج الصحيحة منطقيا ، بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أو خاطئة فى الواقع

إن مدار بحث وتفكير العقلية اليونانية كان قد تمثل فى النظرة العقلية البحتة للأمور ، والاهتمام بمقدار صحة الاستدلال، دون اعتبار للواقع ومحاولة اكتشاف الجمال والنظام فى الكون.

أما فى العصور الوسطى المسيحية فنجد أن الصورة قد اختلفت عما كانت عليه فى العصر القديم فيحدث اتصالا بين الدين السماوى،

والفكر الفلسفي الممثل فى تصورات اليونانيين الطبيعية ،وقد اشتركت فى هذه التجربة الأديان السماوية الثلاثة والفلسفة اليونانية المتمثلة فى الفكر الأرسطى مع تيار من الأفلاطونية .

بهذا الاتصال بين الفكر العقلى والدينى،ظل التفكير لايخرج عن فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية ،التى تنطوى على التساؤل التاريخى: هل يؤمن الانسان أولا،ثم يتعقل بعد ذلك ؟ أم أنه يتعقل من أجل أن يؤمن ؟ وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الايمان ؟

وإذا نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط بعيدا عن مجال الدين وجدنا اهتماما بالايمان عن الفهم ،وبالنقل على العقل ، حتى فى مجال العلم مما أدى إلى توقف علماء هذه العصور عن الابتكار والخلق فلم يظهر سوى علماء وفلاسفة درسوا فى نطاق تعاليم الكنيسة مثل القديس "أوغسطين" Saint Augustin .

عرضنا لطبيعة الفكر فى العصور القديمة (شرقية ويونانية) ثم لخصائص الفكر فى العصور الوسطى ، ونذكر هنا الخصائص التى تميز بها الفكر الفلسفى الحديث ، لاسيما بعد أن انفصل تدريجيا عن سلطة الدين ، فلم تعد الفلسفة مقيدة بقيود الكنيسة ، أو خادمة لها ،بل عبرت عن الواقع العلمى التجريبى فى سائر المجالات، إذ تجرأ الفلاسفة على الواقع الطبيعى .. فبينما نجد أن تفكير العالم يتميز بالموضوعية الخاصة بالبحث العلمى ،يحاول سبر غور الواقع

بتحرى جزئياته وتفصيلاته المختلفة ،ولايستطيع أن يتدرج من هذه الجزئيات إلى تعميمات شكلية ، إلا بعد دراسة مستفيضة لهذه الجزئيات . نجد أن الفيلسوف يقوم بجمع النتائج الدقيقة للابحاث العلمية ،ويكون منها نظريات وتصورات وقيم من العالم فى المجالات : الفنية ، والخلقية ، والدينية بحيث لاتتعارض هذه النظريات مع نتائج البحث العلمى، أو تخل بمبادئه .فالفلسفة فى العصر الحديث اقتربت بجرأة من الواقع ،وهبطت من سماء المثل إلى عالم المادة والانسان فتلمست مشاكله ، وسعت لخدمته وكونت نظرياته العامة ، بالاتفاق مع ما توصل إليه العلم فجاز لنا أن نميزها بالطابع العلمى .

(ب) الطابع الفردى Individual

كانت الفلسفات والمذاهب فى الماضى تتحدد وفق أهداف معينة ترسمها الحكومة أو السلطة الدينية. فكان الهدف من الأفكار الفلسفية والنظريات الاجتماعية هو خدمة أهداف المجتمع وتحقيق سياسته ، فأفكار "أرسطو" فى السياسة . وآراء "أفلاطون" فى المدينة الفاضلة . وتصور " أوغسطين" لمدينة الله . وغيرها من أفكار ومذاهب سياسية ،واجتماعية ،ودينية ارتبطت بالنظام السياسى أو الاجتماعى أو الدينى للمجتمع ، وعبرت عن أهدافه فى صورة عامة وكلية.

أما الفكر الفلسفى الحديث فقد تميز بالنزعة الفردية ، فالفيلسوف يحاول جاهدا التوصل إلى آرائه ونظرياته بذاته ، فيتقصى الوقائع ، ويضع الفروض ويجرى التجارب ،حتى يصل إلى النتائج، فى غير خضوع لهدف محدد ، أو خطة مرسومة للحكومة أو السلطة الكنسية .

إن الفيلسوف الحديث يعمل فى حرية شخصية ،فى فردية وأصالة تتميز بهما الفلسفة الحديثة التى أكدت ذاتية الفرد، وسلطت الأضواء على شخصيته،وأهمية وجوده وفكره .

(جـ) سمة الدولية International

تميزت الفلسفة الحديثة بسمة الدولية على عكس الفلسفات القديمة التى كانت تعبرعن فكر شعوبها وقومياتها ،فالفلسفة اليونانية كانت انعكاسا للفكر النظرى عنداليونان، تتصلبثقافتهم الخاصة ، وظروفهم سياسية ،أو اجتماعية أوثقافية لذلك فانها لم تعبر إلا عن طابعها النظرى الخالص .

أما طبيعةالفكر فى العصر الوسيط ،فكانت تتجه برمتها نحو تأييد مسائل الدين ، أو محاولة ايجاد الصلةبينهاوبينالفكر الفلسفى عند أفلاطون أو أرسطو، كما كانت الافكار تكتب بلغة لاتينية سقيمة ، يكاد يتلاشى معها الطابع الفردى للفيلسوف، أو حياته ، أو مميزات عصره ،وكان معظم الفلاسفة ممن ينتمون إلى الكنيسة ، فاصطبغ الفكر بصبغة دينية لاهوتية .

رأينا أن الفكر الفلسفى قد غير أثوابه ،خلال عصوره المختلفة بحيث اصطبغت كل مرحلة بطابع معين، عبرت عن اتجاه السلطة أو القومية بشكل أو بآخر ، بينما أن الفكر الفلسفى الحديث قد جمع بين كل هذه الفلسفات ونسقها وقدمها للإنسانية تراثا عاما، تعرفه وتستفيد منه سائر الشعوب فنحن أن من بين العلماء فلاسفة ومن بين الفلاسفة علماء كما نجد الكثيرين من الفلاسفة من غير رجال الدين كما كان الحال فى العصور الوسطى.

إن الفلسفة الحديثة قد قدمت للانسانية تراثا محددا منظما جمع بين القديم والحديث ، تتداوله جامعات العالم وتحفظه مكتباتها ،باعتباره ملكا للإنسانية وليس ملكا لدولة أو قومية .

ولايعنى قولنا بتدويل الفكر الفلسفى،على مستوى العالم غض النظر عن الفكر الكلاسيكى ،ومن محاولة تجديده ،فالكثير من الدراسات الفلسفية ،تقدم أبحاثا موضوعية عن الفلسفة القديمة ،ليس أدل على ذلك من عودة الجامعات الفرنسية إلى دراسة الفلسفات السابقة على "سقراط كبارمنيدس" و"أنبادوقليس" و"هرقليطس" فى ضوء التيارات الفلسفية الحديثة : كالوجودية ،والفينومنولوجيا وثمة اهتماما خاصا بدراسة فلسفة "أرسطو" ،فى المنطق وعلم الحياة يظهر فى فرنسا وانجلترا كما حدث تجديدا لبعض مذاهب قديمة مثل التومادية الجديدة Néo Thomisme والفكر الاشعرى الذى عبر عنه ،جمال الدين الأفغانى ،والشيخ محمدعبده .

(٣) منهج دراسة الفلسفة الحديثة

ذكرنا أن الفكر الفلسفى الحديث قد تميز بثلاث خصائص هامة تمثلت فى النزعة العلمية ،والاتجاه الفردى ،وسمة الدولية وهذا يستلزم منا الاهتمام عند دراسة الفلسفة الحديثة بالنواحى التالية :

أولا : لما كان تاريخ الفلسفة مترابطا ومتصلا ،ترتب على ذلك ضرورة دراسة العلاقة بين مذهب الفيلسوف،وموقفه من المذاهب السابقة عليه ، والمعاصرة له .

ثانيا : لما كان الفيلسوف هو خير من يعبر عن روح عصره استوجب ذلك دراسة مذهبه باعتباره ممثلا لعصره ،ومترجما للتيارات العلمية ،والدينية، والاخلاقية ،والاقتصادية في العصر الذى يعيش فيه .

ثالثا : لما كانت حياة الفيلسوف هى المعين الذى تنصهر فيه أفكاره ، وتتبلور آرائه ، لزم عن ذلك ضرورة الاهتمام بدراسة تاريخ حياة الفيلسوف،لأهميتها فى دراسة المذهب.

فإذا تناولنا الناحية الأولى بشىء من التفصيل وجدنا أن الفيلسوف يكون ملتزم بموقف فكرى معين قد يعارض فيه سابقيه أو لاحقيه ، لايفهم من ذلك أنه قد لفظ آراء غيره بصفة قاطعة بقدر ما يعنى أخذه لما يتوافق مع آرائه ، ولفظه لما يتعارض معها فنحن نرى كيف رفض " فرنسيس بيكون" و"رينيه ديكارت " ، الأفكار المدرسية فى حين أنهم قد أخذوا بها فى بعض مواضع

فلسفتهم فالفلسفة لاتلفظ تاريخها دفعة واحدة بل تأخذ منه بصفة دائمة كما تعطيه أيضا . وهذا ما يفعله الفيلسوف الذى تكون مهمته تحليل الأفكار ومزجها وتأليفها.

وقد يتأثر الفيلسوف بآراء مدرسة معينة ،فيرانه يطور أفكارها، ويضيف إلى مفاهيمها،حتى يصل إلى أبعد حدودها ،مثال ذلك : محاولة كل من " سبينوزا" و " ليبنتز" ،اللذان طورا المذهب العقلى عند "ديكارت " ، واتجها به إلى أبعد حدوده. ونفس هذا الموقف حدث بالنسبة للفلسفة التجريبية الانجليزية ،عند " جون لوك" ، التى تأثر بها "دافيدهيوم" و" باركلى"، حيث وصل هذان الفيلسوفان إلى نتائج لاتتمشى مع مذهب "لوك" الحسى التجريبى .

وقد نجد أن بعض الفلاسفة ، يحاولون الجمع بين المذهبين الحسى والعقلى ، كما فعل " كانت" الذى آسس المذهب النقدى،بالجمع بين طرفى مذهبين متعارضين هما الحسى والعقلى.

أما الناحيةالمتعلقة بشخصية المفكر فىعصره فمما لاشك فيه أن الفيلسوف يلعب دورا كبيرا فى تمثيل روح عصره ،والتعبير عن مشاكله وتشكيل مذاهبه فى شتى المجالات . فديكارت حين وضع المذهب العقلى إنما أراد أن يعبر به عن اتجاه الفلسفةالفرنسية فى القرن السابع عشر، وأن العقل يقف فى حالة رفض وشك فى جميع الأشياء ولا يقبل منها إلا الأفكار الواضحة المتميزة .

أما "جون لوك" الذى عبر عن الاتجاه الحسى والتجريبى، فقد كان مذهبه المؤيد للتجربة ، خير معبر عن روح الفلسفة الانجليزية التجريبية ،التى سادت القرن السابع عشر، بينما عبر "هيجل" عن مثالية الفكر الألمانى ، بما انطوى عليه مذهبه من اتجاه روحى مثالى .

نلاحظ مما سبق أن الفيلسوف مصدر عطاء فكرى لمجتمعه ومنبع التراث الخالد لاجياله على مر العصور ويكفى شاهدا على ذلك : عقلانية "ديكارت" وتجريبية "لوك" ومثالية "هيجل" التى مازالت تتدارس حتى اليوم كما جعلت منهم ممثلين لاتجاهات مجتمعاتهم الفكرية التى عبرت عنها الفلسفات العقلانية الفرنسية ، والتجريبية الإنجليزية ، والمثالية الألمانية .

أما فيما يتعلق بسمات شخصية الفيلسوف وآثرها على فكره وصياغة مذهبه فانها تعد من بين العوامل الهامة فى دراسة الفكر الفلسفى ، كما تمثل فرعا رئيسيا من مباحث علم النفس الحديث والدليل على ذلك أن قيام المذاهب الفلسفية قد تأثر إلى حد كبير بظروف حياة الفلاسفة فجاءت تعبيرا عن معاناتهم أو استقرارهم النفسى ، فالفكر الديكارتى الذى بدأ بالشك وانتهى باليقين ، ما هو إلا تعبير عن رفض الفيلسوف لمناهج الدراسة المدرسية المتبعة فى عصره ، وهجومه على الفكر الأرسطى الذى سيطر على العلم منذ القرون الوسطى - والذى فرضت عليه مناهجه وآراؤه ودرست له فى مدارس اليسوعيين. كما أن الاتجاه الدينى فى فكر

"مالبرانش" وعمله بالكنيسة قد دفعه لتأسيس نظرية فـــى المعرفة ، تستند برمتها على وجود الله ،وهذا ما عبر عنه فـــى نظرية" الرؤية فى الله" **Vision en Dieu**

وتعد الظروف التى أحاطت بنشأة "بسكال" وتلقيه العلـــم عن طريق منهج وضعه له والده من بين العوامل التى جعلت منه عالما مبرزا وباحثا متخصصا فى فروع العلم الطبيعى والرياضـــى على حد سواء . أما " سبينوزا" فقد عبر عن فلسفة وحـــــدة الوجود فى قالب روحى ، بعد معاناته من ظلم السلطـــــــــات واضطهادها ، فى عصر لاقى فيه اليهود فى أسبانيا أشد أنـــواع الظلم والقهر. ، ثم نجد " ليبنتز" الذى شغل مناصب عديــــدة ، وعاش خبرات متنوعة ،فانطوت فلسفته على نزعة توفيقيـــــــــة تنسيقية فى مجالات : الفلسفة والعلم والدين ، تبلورت فى فلسفة مثالية جمعت بين الحس والعقل ، ووفقت بين الأضداد. بينمـــــا نجد أن شوبنهور يعبر فى فلسفته ،عن نزعة صوفية وأخـــــرى تشاؤمية ، ترجمت عن خبراته وتجاربه المريرة ، فانبثقـــــت فلسفته وهى تعبر عن شعور العزوف عن الحياة وحب العزلة.

أما "كانت" الذى تأثر بتربيته الدينية القويــــــــة المتزمتة فقد أضفت على فكره طابع الجدية والصعوبة والصرامـــة ، فبدت فلسفته النقدية فى صورة تخطيط منطقى محكم جاف.

ويجب أن نلاحظ أن السمات الشخصية والاجتماعية أصبحـــــت

مطلبا رئيسيا لأبحاث الفلسفة الحديثة كما أنها قد أدت بنا إلى تقسيم الثقافات والفلسفات إلى الفلسفة العقلية الفرنسية ، والتجريبية الإنجليزية والفلسفة الكلية الألمانية . ولايعدذلك فصلا تعسفيا أو اخلالا بترابط الفكر الفلسفى ووحدته فى تاريخه العام بقدر ما هو تصنيف وتحديد لنوعية الفكر فى تاريخ الفلسفة الحديثة .

وسوف نتناول فى هذا الكتاب فلسفة " رينيه ديكارت " باعتبار أنه يرمز بما قدمه فكره ومنهجه إلى بداية عهدجديد فى الفكر هو ما عرف فىالتقسيم التاريخى للفلسفة "بالعصرالحديث" وسوف نعرض له فى دراسة وافية لتاريخ حياته وظروف نشأته وآثرهما على بنية فكره . ثم نعرض بالدراسة لتفصيلات المذهب وعلاقته بالمذاهب السابقة عليه ، والمعاصرة له

والحق أن دراسة فكر " ديكارت " سوف تمهد السبيللدراسة مذاهب فلاسفة كثيرين لحقوه وساروا على هدى (العقل والمنهج الرياضى) أو خالفوه فأقاموا مذاهب تنطلق من قضايامذهبه الرئيسية كالفكرة والإمتداد لكنها تختلف معه فيما بعد . أو مذاهب آخرى تتناقض مع فكره بصفة قاطعة فتبدأ بداية مغايرة لما ابتدأ هو منه .

وإذا كان الفلاسفة الذين لحقوا "ديكارت" قد تناولوا فلسفاتهم بصفة فردية،وعبروا عن مذاهبهم وآرائهم بصورة

شخصية أو ذاتية فإن الدراسة التحليلية لهذه المذاهب سوف تفصح عن بعد كبير واضح أو خفى لهذا الفكر الديكارتى على تلك المذاهب ٠

والذى لاشك فيه أن قيمة مذهب "ديكارت" وأهمية ماخلفه من فكر فى تاريخ الفلسفة قد تخطى بشكل كبير حدود مذهبه العقلى الخاص تاركا بصماته الواضحة على فلسفات كبرى لها شأنها فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث كفلسفة :" بسكال" (١٦٢٣ – ١٦٦٢) و " مالبرانش" (١٦٣٨– ١٧١٥) و " ليبنتز (١٦٤٦– ١٧١٦) و " سبينوزا" (١٦٣٢ –١٦٧٧) و" جون لوك " (١٦٣٢– ١٧٠٤) ثم " دافيد هيوم" (١٧١١– ١٧٧٦)٠

يعبر الخمسة فلاسفة الأوائل عن الاتجاه العقلى٠بينما تمثل فلسفتا " جون لوك" و " دافيدهيوم" الاتجاه التجريبى ٠

٤- التعريف بالمذهب العقلي Rationalisme

يجدر بنا قبل أن نتناول المذهب الديكارتي بالعرض أن نفسر مفهوم " المذهب العقلي" باعتبار أنه المدخل الذى ولجه " ديكارت" ،وهو يؤسس فلسفته ،والإطار الذى حدده للفكر،ونادى به فى القرن السابع عشر . هو أيضا ما اتسمت به الفلسفة الفرنسية بصفة عامة ، وما تميزت به فلسفة "ديكارت" بصفة خاصة .

فما هو المقصود بالمذهب العقلي ؟

يعنى بالمذهب العقلي : الرجوع إلى الاستدلال الخالص مصدرا للمعرفة ، يفهم من ذلك : ان بامكان الانسان الوصول إلى معرفة جوهرية عن العالم ،بدون الرجوع إلى أية مقدمات تجريبية ــ على نحو ما يفعل المستندون إلى التجربة ــ .

والمذهب العقلي يقوم أيضا فىمواجهة الدعاوى الدينية . فهو ينكر خوارق الطبيعة ، والمعجزات ، محاولا اختبارها بمحك عقلي ، غير أنه لما كان من المستحيل اختبار الغيبيات والدعاوى الدينية بمحك عقلي ، بما يستحيل معه اثبات ما هو نقيض لما جاءت به الأديان من خوارق ودعاوى ، فيصبح المذهب

---

* يعرف المذهب العقلي بالفرنسية بالمصطلح Intellectualisme أو Rationalisme وبالإنجليزية Intellectualism أو Rationalism

العقلى هو : " الإستدلال العقلى الخالص " وهو التعريف الشائع له.

ويقف دعاة المذهب العقلى على طرفى نقيض مع دعاة المذهب التجريبى ،لما بينهما من تعارض، ففى حين ينادى أتباع العقل بقبول الاستدلال العقلى، سبيلا للمعرفة الخالصة - نجد أن دعاة التجربة يؤيدون نتائج التجريب ، ويولون الثقة لمعطيات الخبرة الحسية ، باعتبارها مصدرا للمعرفة.

يمثل المذهب العقلى فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث : " رينيه ديكارت " و " اسبينوزا " ،و "ليبنتز". فى حين يمثل" جون لوك " ،و " ديفيد هيوم" المذهب التجريبى .

وسوف نلقى الضوء على مذهب" ديكارت" باعتباره أول من دعى للإيمان بالعقل ، والثقة فى استدلالاته فى القرن السابع عشر فنادى بتخليص العقول مما علق بها من معارف مدرسية موروثة ، كما أسس المنهج الذى أراد لمن يسلكه بلوغ اليقين والوضوح، فى المعارف والعلوم ..

وهكذا كان من الجدير بالباحث فى الفلسفة الحديثة ، أن يبدأ بدراسة الفلسفة العقلية التى نادى بها "ديكارت" وفتح لها الأبواب والأذهان .

إن دراسة "ديكارت" - باعتباره منشىء الفلسفة الحديثة - هى دراسة جد هامة وأساسية لمن أراد البحث فى تاريخ الفكر الفلسفى بنظرة كلية أو شمولية. يكفى أن نعلم أنه يمثل البداية الحقيقية لعصر الفلسفة الحديث ،ويقع من تاريخها فى

مرحلة وسطى ،فاصلة ،بين القديم والجديد ،بين التقليدى المتوارث وبين الجديد المبتكر. لايعنى هذا القول أن افكاره قدانفصلت برمتها عن الماضى، فلم تتناول بعض جوانبه ،وان جازلنا القول بأن تفكيره إنما يفصل بين الماضى والحاضر،فلا يعنى ذلك انه يستنكر الماضى أو يهدمه تماما بقدر ما يعنى فصل صحيح الفكر من فاسده ،. فصل الحق عن الباطل ،وتمييز اليقين عن اللبس ، واعلاء صوت العقل،لا الحد من دوره فى خدمة الانسان والسير فى الفكر حسب خطة موضوعة ،لا ارتجالا أو تخبطا عشوائيا فى متاهات الصدف والظنون .

إن دراسة مثل هذه تطلعنا على بداية عهد جديد للفلسفة لم تألفه من قبل ، مرحلة يعود فيها العقل إلى ذاته ،يفكر ... ويختبر أفكاره يتخيرها وينقيها ، يشك فيها ويتيقنها. وكان ذلك يقتضى منه أن يرتاب ولو للحظات ريثما يطمئن إلى نزاهة الفكر وبراءته من شبهة الحواس،كما كان يلزمه بانكار كل ما سبقه من معارف وآراء ونظريات لايضمن صحتها ،وأن يستوقف منها البعض لحين النظر إليه والتأكد من صحته .

وهكذا يبدأ العقل من جديد فى اختبار قضاياه الماضية ، وآرائه الموروثة المنقولة ،بمنهج الشك الذى خلع على كل فكرة من أفكاره ،وكل خطوة من خطواته ، يقينا ووضوحا لم تعهده من قبل .

بهذه الطريقة ،وبهذا المنهج لم ينسلخ"ديكارت" كليـــة ، عن ماضي فكره ، لم يهدمه بتعسف إنما تخير منه ما صلـــح واستبعد ما فسد.وليس مستغربا أن يحدث مثل هذا في تاريـــخ الفكر الفلسفي وهو فكر لاينسى ماضيه كلية ولاينسلخ عن تراثه تماما كما هو الحال بالنسبة للعلم. Science الـــذى ينسى ماضيه ويكون التغير هو أساس تقدمه ورمز نهضته.

الفصـــل الثانــــى

" رينيـــه ديكـــارت "

(١٥٩٦ — ١٦٥٠)

حياته ومؤلفاتـــه :

(١) حياتـــه :

أ ـ مرحلة الطفولـــة

ب ـ " ديكارت " فى لافليـــش

جـ ـ " فى هولنـــدا

د ـ " فى باريس بين اللهو والعلم والشهرة

هـ ـ موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة "ديكارت" الجديـــدة .

(٢) مؤلفاتـــه :

عرض تفصيلى لمؤلفات الفيلسوف مع التعليـــق عليها .



(١) حياتـــــه

عاش "ديكارت" (١٥٩٦- ١٦٥٠) حياة حافلة بالحركـــة والنشاط، بالعزلة والانفراد، بالانفعالات والهدوء، حياة زاخـرة بالفكر مشوبة بالتجارب، خصبة بالتأمل، منذ طفولته المبكـرة مرورا بشبابه في باريس، ونقده لمناهج التعليم المتبعة فـي لافليس La Flèshe، ورحيله إلى هولندا وغيرها مـن بلدان أوربا، يجوبها بحثا عن الخبرة والتجربة والحقيقة، وانتهاء بتجربته في السويد بلاد الدببة والجليد كما كان يسميها.

عاش الفيلسوف مراحل حياة جديرة بالوقوف عند أحداثهـا، وتتبع خطواتها ومراحلها.

وسوف نعرض في هذا الفصل تاريخ حياة "ديكارت"، ومواقفه من الفلسفة والعلم والدين في عصره.

أ - مرحلة الطفولـــة

ولد "رينيه ديكارت" René Descartes في يوم ٣١ مارس من عام ١٥٩٦ في بلدة لاهاي LaHaye من مقاطعة التورين Toraine بفرنسا (وهي مدينة صغيرة تقـــع بين مدينتي لوش (Luch) وشاتلرو Châtellerault على الجانب الأيمن لنهر الكروز)(١)

---

(1) Baillet, A: Lavie de Monsieur Descartes VI. p.34

وعمد فى يوم ٣ من إبريل فى كنيسة القديس جورج [1] التى مازالت قائمة حتى الآن. وقد كتبت على سجل التعميد بهذه الكنيسة عبارتان خالدتان هما: " فى نفس هذا اليوم عمد رينيه ابن الشريف جوشيم " ديكارت " المستشار الملكى ببرلمان بريتانى والسيدة الشريفة جين بروشار وكان أولياء تعميده الشريف رينيه بروشار المستشار الملكى والقاضى فى بواتييه والسيدة جين بروست زوجة السيد سان مراقب الضرائب الملكى فى شاتلرو". أما هؤلاء الأشخاص فقد كانوا خال والد "ديكارت" ،وعم والدته وخالها [2].

كان للفيلسوف ثلاثة أشقاء يكبرونه سنا هم" بيير" Pierre وقد ولد فى عام ١٥٨٩،و"جين" Jeanne التى ولدت بين عامى ١٥٩٠ -١٥٩٥ ،وشقيق ثالث توفى فى سن صغيرة.

ويبدو أن "ديكارت" قد وقع فى خطأ وهو يعطى بيانات مفصلة عن حياته فهو يقول فى كتابه" مقال عن المنهج " :

" إن والدته قد توفيت بعد بضعة أيام من ولادته بسبب مرض فى رئتيها" غير أن تاريخ حياته يثبت أنها قد توفيت فى عام ١٥٩٧ على اثر وضعها لطفل يصغر "ديكارت" [3]. كما يذكر الفيلسوف : أنه ورث عنها سعالا جافا،وبشرة باهتة اللون،

---

(1) Cressen, André; Des Cartes, P.U.F Paris 1942. p 7.

(2) Ibid .

(3) Ibid , Descartes, p 11.

وأن هذين العرضين قد لازماه حتى بلغ العشرين من عمره ،ممادعا الكثيرين من الأطباء إلى الظن فى وفاته فى سن مبكرة ،لذلك فقد دفع به والده إلى مربية لتقوم على تربيته وتنشئته فحفظ لها "ديكارت "-على مايذكر- حبا جما وتقديرا عظيما .

ومن المواقف الطريفة التى ذكرها أيضا أثناء سرد تاريخ حياته هو أنه كان يكن حبا كبيرا لطفلة صغيرة ،كانت ترافقه وتقضى معه الوقت يلعبان ،غير أنها كانت تعانى من حول فى عينيها، وبهذه المناسبة يذكر أنه ظل زمنا طويلا يميل لاشعوريا تجاه أى فتاة تعانى من الحول، لأنها كانت تذكره بصغيرته التى قضت معه سنوات الطفولة البريئة "(١)

تزوج والد "ديكارت" بعد وفاة والدته من فتاة تدعى "موران" Moran ،وأثمر هذا الزواج من طفلين هم جوكيم Joachim وآن Anne .

وعلى الرغم من اهتمام الأب بأبنائه الجدد، إلا انه لم يغفل أن يولى "ديكارت" اهتماما كبيرا ،وهذا مايذكره الفيلسوف

---

(١) يذكر "بابيه" مؤرخ حياة "ديكارت" أنه قد أحب هيلين هانس Hélène Hans التى عملت بخدمته عام ١٦٣٣، عندما كان يستقر فى مدينة ديفنتر Deventer وقد أثمرت علاقتهما عن ابنة سماها الفيلسوف فرانسين Francine حبا لبلده فرنسا ووفاء لذكراها - ومن الجدير بالذكر أنه لم يشر إلى هذه العلاقة إلا فيما ندر - وقد أحب ديكارت ابنته بعمق وحزن على وفاتها فى سن الخامسة .

إذ كان الأب قد لمس فيه ذكاء وموهبة مما دعاه لأن يطلق عليه لقب "فيلسوفه" Sa Philosophe .

ب -"ديكارت"في لافليش

التحق "ديكارت " فى سن الثامنة بكلية لافليش Collège de Laflèshe التى أنشئها هنرى الرابع لجماعة اليسوعيين Jesuits ، وكانت من أشهر المدارس فى أوربا وقتذاك(١)، وكان ذلك فى عام ١٦٠٦ .

استمر الفيلسوف يدرس فى هذه المدرسة طيلة ثمانى سنوات ،درس فيها اللغات القديمة ،والمنطق والأخلاق والرياضيات(٢)

كما تلقى أصول العقيدة ،وقواعد التربية الروحية لما كان يقوم به من تمارين روحية Exercices Spirituels بقصد تقوية إرادته . وقد تميز الفيلسوف فى أثناء هذه المرحلة بالنزعة المثالية والروحية .

---

(1) De. Sacy, Sammuel S, Descartes Par Luimême, ecrivains de toujours De Seuil, Paris 1962 p 25.

(2) Baillet, A: La Vie de Monsieur Descartes Paris 1691 V 2 p 483.

وعلى الرغم من استيعابه وشغفه بالدراسة الأدبية وتلقيه للتعاليم الروحية [١] ، إلا انه رأى أن ينتقل الى دراسة المنطق والطبيعة والفلسفة ، بسبب رداءة المناهج المتبعة وغموضها وتشعب الآراء حولها .

وقد تأثر ديكارت فى ذلك الوقت بآراء اثنين من اساتذته الذين اعتز باتجاهاتهم وحفظ لهما حبا كبيرا وهما : الأب مرسين

---

(١) تلقى "ديكارت" فى مدرسة الجزويت أصول التعاليم الروحية التى تمثلت فى مناقشات التلاميذ مع معلميهم فى شئونهم الدينية ، ومدى استفادتهم من تطبيق التربية الروحية ، واقبالهم على أصول الطاعة والنظام والصبر ، ومدى ما حققوه من نجاح فى تقوية ارادتهم وفكرهم الروحى وممارستهم العملية .
وكان الهدف من التربية عند اليسوعيين هى تدعيم إرادة الانسان وتجنيبه مشقة البحث فى أصول الدين ، بيد أن ذلك لم يكن يتحقق لهم مالم يوجهوا النفس إلى طاعة رجال الكنيسة وتعاليمها " وقد برر القديس" اغناطيوس" هذا المسلك فى التربية لاعتقاده بأن الانسان خلق فحسب لتمجيد الله وخدمته (نفس هدف "مالبرانش" من تدينه المسيحى المخلص) فالانسان المخلوق Homo Creatus لا سبيل له إلا تمجيد الخالق ، والسعى لخدمته ، والغبطة فى طاعته ، وعلى هذا النحو فليس من مسئوليات الانسان الاضطلاع بمهمة البحث الشغوف فى حقائق الدين وأسراره المستغلقة عليه . ومن جهة أخرى فالانسان حر فى توجيه إرادته ومسئول عن عمله ، ومن هنا فهو قادر على ممارسة العبادة بفضل حب الله والعمل لأجله وخدمته . وهنا فنحن نجد أن مطلب القديس فى سبيل الإيمان =

الذى ظل يراسلهحتىبعد أن ترك المدرسة .والأب فرنسوا Francois أستاذ الرياضيات الذى كرس نفسه لوضع علم رياضى كلى يكـــون بمثابة الأساس للعلوم الرياضية الجزئية .

وكان نظام التعليم يقوم فى ذلك الحين على عـــرض آراء ومؤلفات "أرسطو" أو شرحها والتعليق عليها ،حتى صارت"المناظرة" هى أسلوب الفلسفة الوحيد إذ أصبح الناس يتجادلون فى كل مكان، وعلى قارعة كل طريق يقتلون الوقت فىجدال ومناظرات ثمارهـا تحصيل الحاصل ،ونتائجها الشك المطلق .

ويجب أن نلاحظ أن محاولة "ديكارت" هدم الفكر المدرسى، لم تكن هى المحاولة الأولى فىهذا السبيل ،إذ أن هذا الفكر قد دأب على اجهاض نفسه بنفسه ،وتفتيت مذاهبه بأسلوب الجـــدل العقيم ، الذى أحدث صراعا بين المذهبين الواقعى Reél من جهة والاسمى Nominal من جهة أخرى(١)

= كان عمليا،فعليا منكرا للممارسات النظرية القائمة علـــى التأمل العقلى،والتجربة الصوفية .

(1) Alquié, F : La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes Paris p.u F 1950 p 38.

(١) يعبرالصراع بين المذهبين الواقعى والاسمى عن مشكلـــة "الماهيات" Essenc المتمثلة فى صلتها بالوجـود الخارجى وهل هى سابقة عليه فىعقول أخرى كالعقل الالـهى أم لاحقة له ؟

وقد أثارت مشكلةالكليات Universels أو الماهيات تساؤلات الفلاسفة منذ العصورالوسطى فهل هى حاصلة وهـــى تمثل(الجواهر الثانية) على وجودفىالخارج كوجود الأشياء أم لا ؟ =

وهكذا بدأ "ديكارت" يشك فى جميع المعارف السابقة بعد أن لمس الصراع والتطاحن بين المذاهب بعضها البعض، فلم يجد طريق للمعرفة أيقن من اتباع المنهج الرياضى ، فاتجه لدراسة الرياضيات mathématique بحماس شديد.

تخرج الفيلسوف من كلية لافليش فى عام ١٦١٢ ، بعد أن تعلم بها اللغة اللاتينية والرياضيات ، التى اشتد حماسه بها أما فيما يتعلق ببقية المواد الدراسية فقد صرح: بانه لم يستفد كثيرا من دراستها معبرا بقوله :" لقد وجدت نفسى فى ضيق بكثير من الشكوك والأوهام التى اتضح لى أننى لم أجن من محاولة تعلمها ثمة جدوى إللهم إلا معرفتى بجهلى تدريجيا" (١)

اتجه ديكارت بعد هذه المرحلة التى قضاها فى دراسة اللغات والمنطق والفلسفة والرياضيات واللاهوت إلى دراسة القانون

= وقد انقسم الفلاسفة فى العصور الوسطى إلى فريقين هما : الاسميون والواقعيون :قال الاسميون أن الكليات (الماهيات) مجرد ألفاظ نستعملها ليس أكثر. بينما رأى الواقعيون: أنها موجودات حقيقية ، سابقة على الوجود الذهنى للبشر هبطت إلى أذهانهم بفعل قدرة عليا ليس مصدرها صور الأشياء الخارجية التى يجردها الذهن من المادة والأعراض ، بل هى صورة مجردة تهىء العقل فحسب لقبول الماهيات من أعلى .

(1) Descartes, Discours de la Méthode p 47.

المدنى Droit Civil ، فحصل من جامعةبواتييه Université de Poitiers على درجتى الليسانس Licencié والبكالوريوس Bachelier بمرتبة الشرف، ثم حاول بعد ذلك دراسة الطب غير انه لم يحقق فيه نجاحا كبيرا.(١)

وفى عام ١٦١٦ توجه الفيلسوف إلىباريس ملبيا دعوة والده فىالالتحاق بالخدمةالعسكرية الذى كان يهدف الأب من وراثها تعريفه ببعض الشخصيات الهامة وتنمية شخصيته.

ارتاد"ديكارت" فى أثناء تواجده فى باريس مجتمعات اللهو ، غير أنه لم يندفع فى تيارها الجارف ،وسرعان ماتركها وانضم الى جماعة مينيم Minimes (الصغار أو المتواضعون)(٢)وشجعه على ذلك أحد زملائه القدامى، وكان قد التقى به فى باريس ويدعى "مارش" March ، وتوطدت بينهما صداقة حميمة ، كما تعرف فى باريس على "ميدورج " Mydorge الذى كان من أوائل من اشتغلوا بالدراسات الرياضية فى فرنسا فى ذلك الحين ، فتبادلا الأفكاروالآراء فى

---

(١) طائفةالمينيم هى طائفة من الرهبان المتزهدين،أسست فى منتصف القرن الخامس عشر على يدالقديس أوف باولا Paola فىكالابريا حوالى(١٤١٦-١٥٠٧) . وتعنىلفظة مينيم " المسرفون فىالتواضع"وذلك حتى يتصفوا بتواضع أكثر مما يبدو عليه الفرنسيسكان.

(2) Cresson, p 25.

هذا المجال. الذى شغف به "ديكارت" إلى حد كبير[١].

التحق الفيلسوف بجيش الأمير موريس دى ناسو ليحارب مع البروتستانت ضد الجيوش الكاثوليكية فى آسبانيا فى عام ١٦١٨. لكنه شغف بحياة العزلة والهدوء بعدما أجهدته الحياة الفكرية، كما أخذ يجوب بلاد أوربا.

مما سبق يمكن ملاحظة أن حياة الفيلسوف قد إتسمت فى هذه المرحلة بسمتين رئيسيتين :-

الأولى : شغف "ديكارت" بحياة العزلة والهدوء إذ هجر أصدقائه وعاش يتأمل ذاته، ويفكر، فكانت هذه العزلة بمثابة وقفة عقلية لاستجماع ما عاناه من أفكار وهويركز بفكره منظمالها.

الثانية : رغبته الملحة فى الترحال والتجوال، فلم يستقر فى بلده ، بل دفعته روح البحث والاطلاع إلى الترحال، فجاب أوربا وتنقل بين البلاد متعرفا على عادات الشعوب، ومحصلا للتجارب والخبرات ، حتى قال عنه بحار السفينة التى أبحر فيها لزيارة الملكة إليزابيث :" كان على درجة كبيرة من البراعة والعلم فقد لاحظت أنه بارع فى فن الملاحة، حاذقا فى ادراك مسارات الريح واتجاهات هبوبها. فضلا عن تمكنه البالغ بكل مايتعلق بفنون البحر وظواهره بدرجة اعترف ياجلالة الملكة بأنها تفوق كل ما اكتسبته من مهارات ومعرفة فى هذا المجال"[٢]

---

(1) Oeuvres; A.T.V p 162.

(2) Ben A.W: A History of Modern Philosophy Thinkers Library, London Watts 1912 p 32.

ويشير هذا النص إلى مدى عمق خبرة الفيلسوف حتى بالمسائل الجغرافية والطبيعية ،إلى جانب خبرته العامة بشئون الحياة .

جـ ـ ديكارت فى هولندا :

دفعت رغبة الفيلسوف للراحة والاستقرار ،بجانب حبه للترحال والتجوال إلى اتخاذ هولندا Hollande مقرا له [1]. وكانت بلدا يتمتع بصيت طيب إذ كانت مركزا لنشر الثقافة فى العلوم والفنون ، وملجأ للأحرار والمثقفين، كما كانت تتميز بالهدوء الذى شغف به "ديكارت" هروبا من ضوضاء باريس وحياتها الاجتماعية التى كانت تستنفد وقته ، حيث التقى فى احدى مدنها " باسحق بيكمان" Issak Beckman الذى لعبت الصدفة دورا كبيرا فى التقائهما . إذ كان "ديكارت" يسير يوما فى أحد شوارع بريدا Breda فاستوقفه اعلان يسأل عن حل لمسألة كتبت بلغة لم يفهمها الفيلسوف ، فطلب من قارئ كان يقف إلى جواره أن يترجمها له ،ووعد محدثه ببذل ما فى وسعه لحل هذه المسألة ، وعرضها عليه فى اليوم التالى. ولم يكن محدثه هذا سوى " إسحق بيكمان" ،الذى سلمه "ديكارت" حل المسألة .

---

(١) من المعروف أن "ديكارت " قد عاش فى هولندا ما يقرب من عشرين عاما ، عاشها متأملا ،مفكرا ، بعيدا عن الضوضاء ، لايعبأ بالآراء الهدامة ؛ فكانت هذه المرحلة من أخصب مراحل حياته .

وكان هذا الرجل يعمل طبيبا فى كان Caen ،كما كان يتميز بغزارة فكر،وعلم واسع ،بالاضافة إلى ولع شديد بقضايا ومسائل العلم، ومحاولة كشف أسرارها،وكان مدار اهتمامه ينصب على تطبيق الرياضة على الطبيعة.

منذ ذلك التاريخ جمعت بين"ديكارت" و"بيكمان" وشائج صداقة وروابط علم، فقد ذكر "ديكارت" أن صديقه كان أنيسا ورفيقا له، وأنه ملأعليه فراغ حياته العسكرية Sa Viemilitaire التى كان يضيق بها ذرعا ،كما دفع " ديكارت " وشجعه على كتابة مؤلفاته وهى : بحث فىسقوط الأجسام ، وضغط السوائل ، وبحث فى الموسيقى. إذ كان يعيش فى شكنات الجيش فىحال من الرتابة والملل.

وفيما يتعلق بروابط العلم فقد تبودلت بين العالمين رسائل علمية كثيرة ،إذ راسله "ديكارت " فى ٢٦مارس عام١٦١٩، وأبلغه بأنه مشغول باقامة علم جديد،يمكن أن تحل بواسطته جميع المسائل المطروحة للبحث "(١)

ويقصد "ديكارت" بهذا العلم"الرياضة" فهو يقول"لبيكمان" فى الرسالة نفسها : " إن الطريقة الرياضية هى التى تحددالنظام فى العالم على غرار النظام الموجودفى الأعداد نفسها"(٢)

---

(1) Descartes à Beckma, Breda 26 Mars 1619 Oeuvres A. M Tome 1 p 7.

(2) Ibid.

ومن تحليل هذين النصين يظهر لنا مدى مساهمة الرياضة والهندسة Géométrie فى بناء الميتافيزيقا الديكارتية على ما سنرى فيما بعد .

وقد ذكر "ديكارت" "بيكمان" فى الكثير من مؤلفاته ففى "الموجز فى الموسيقى" Musica Compenduim يثنى عليه ويعترف بفضله فى قوله :"لقد كنت بحق الشخص الوحيد الذى أيقظنى من سباتى، إذ قد تلمست فى نفسى معرفة ، كادت تغيب عن ذاكرتى، ولكنك قد وجهت تفكيرى إلى تأملات على درجة من الخطورة والسمو، كادت تبتعد عنى ، فإذا صدرت عنى إذن معلومات قيمة ، فإن من حقك على أن تطالبنى بها ، أما أنا فلن أتردد لحظة فى أن أطلعك عليها ، لكى تستفيد منها ، أو تعدل ما غمض فيها "(١)

من تحليل هذه العبارة التى كتبها "ديكارت" فى بـاب الثناء على" بيكمان" يتضح لنا أمران :

أولهما : إن طلب العلم وصدق المعارف والبحث الدؤوب سعيا وراء اكتشاف حقائق العلوم ، كانوا من السمات الرئيسية لشخصية الفيلسوف .

ثانيهما : ما تحلى به من صفة التواضع فعلى الرغم من علمه ، وسعة أفقه إلا أنه كان يتبادل الآراء مع معاصريه من العلماء ، فلا يشعر بالغرور إذ يتوصل لحقيقة ما ، بل يتناول حقائق العلوم

---

(1) Cresson André, Descartes p 19.

وجزئياتها بموضوعية كاملة، ينتظر من الطبيعة أن تبوح بأسرارها ، ولا يتردد فى سؤال العلماء، عما تنطوى عليه نظرياته من جوانب ضعف وقصور.

ظل "ديكارت" فى هولندا حتى عام ١٦١٩، ثم غادرها لسبب غير معروف وتوجه إلى الدانمارك Danemark ثم ألمانيا Allemagne (فقد كان شغوفا بالترحال للتعرف على عادات الشعوب، واستكشاف حقائق جديدة عن البلدان التى يزورها). وفى فرانكفورت حضر حفل تتويج الامبراطور فرديناند، ثم انتقل بعد ذلك إلى بولندا ومورافيا ، حيث التحق بجيش ماكسيميليان البافارى، الذى كانت بلاده فى حالة حرب مع ملك بوهيميا.(١)

وفى شتاء العام نفسه (١٦١٩) رحل "ديكارت" إلى مدينة أولم Ulm ، وكان ذلك فى شهر نوفمبر من ذلك العام، حيث قضى هذه الفترة معتكفا فى حجرة صغيرة منغلقا على ذاته يتأملها ، بعد أن خلا باله من أية أمور تشغله ، كما عبر عن ذلك فى " المقال عن المنهج ".

وفى ليلة باردة، وكان يجلس أمام مدفأته ، ينكشف له أسس علم هام ، في ليلة العاشر من نوفمبر، هوما عبر عنه فى مؤلفه الشهير" قواعد فى المنهج" Discours de la Méthode(٢)

---

(1) Cresson. A., Descartes. p23.
(2) Baillet, A: La vie de Monsieur Descartes p 38.

اشترك الفيلسوف فى حملة بوهيميا ،وذلك فى عام ١٦٢٠ ، ويظن فى انه شارك فى معركة " الجبل الأبيض".

بعد عام ترك" ديكارت" مجال الخدمة العسكرية ،وواصل رحلاته وتنقلاته ، بعد اقتناعه ـ بعدم جدوى البحث مع الذات ، وانه يجب البحث عن الحقيقة ، من خلال العالم الكبير.

ومرة اخرى عاد من آلمانيا إلى هولندا حيث استقر به المقام فى لاهاى وفى شتاء عام ١٦٢١-١٦٢٢ التقى بالأميرة إليزابيث Elizabeth وهى ابنة فردريك الخامس ، أحد الأمراء الذين كان لهم حق اختيار امبراطور آلمانيا ،وقد تبادل "ديكارت " عديدا من الرسائل مع هذه الأميرة ، عدت من روائع ما كتبه فى الأخلاق والفلسفة.

وبعد رحلته إلى هولندا ارتحل الى بريتانى Bretagne وبوا تو Boitou وذلك مع ربيع عام ١٦٢٢ حيث قام بتبديل ممتلكاته بأموال نقدية ،حتى يكفل لمشروعاته وأحلامه العلمية والفلسفية النجاح. ثم واصل رحلاته وتنقلاته فسافر إلى سويسرا Suisse ثم إيطاليا Italie حيث شاهد فى الأخيرة احتفالات العيد الفضى للبابا اربان الثامن Urbain VIII (١) ثم توجه إلى فرانكفورت كى يوفى بنذره. (٢)

---

(1) Cresson, A: Descartes p 27.

(2) Baillet : La vie VI p 83.

ألحت على"ديكارت " بعد ذلك رغبة شديدة فى الرحيل إلى فرنسا فسافر إليها رغبة منه فى حياة مستقرة ،ووظيفة ثابتة ، حاول أن يشتريها بماله .وهى وظيفة حاكم إدارى عام،غير أن غلوثمن هذا المركز حال دون تمكنه منشغله ولذا ظل فىباريس حتى عام١٦٢٨.

د -"ديكارت " فى باريس بين اللهووالعلموالشهرة :

بعد هذه المرحلة الطويلة من التنقلات والرحلات التى جـاب فيها "ديكارت" معظم البلدان الأوربية ، استقر فى فرنسافأخـذ يمارس نشاطه العلمى والفلسفى فى العاصمة باريس Paris غير أن هذه المدينةالصاخبة ، لم تكن تسمح له بخلوة مع نفسه يراجع فيها تأملاته وينظم أفكاره ، حيث كان تيار الحيـاة العامة يجرفه أحيانا فى مجتمعات اللهو، كما كانت تغريـه الاجتماعات العلمية التى تعقد فى المنتديات أحيانا أخرى .

وذات مرة تناقش مع السفير البابوى ،فى موضوع المبادىء التى تقوم عليها الميتافيزيقا كما يتصورها هو ،إلى حد أثـار اعجابالحاضرين ، وكان على رأسهم الكاردينال" دى بيـرول" Cardinal de Berulle مؤسس جماعة" الأوراتوار الدينية L'Oratoire وقد بلغ اعجابه بديكارت حـدا كبيرا فأخذ منه وعدا بالاستمرار فى اتجاهه الفلسفىوموافاته بالنتائج التى يصل إليها، وقد وعد"ديكارت" بأن يسعى جاهدا إلى تقديم فلسفة تتفق مع الدين وتقيم دعائم العلم.

من خلال هذه المواقف وغيرها ،بدأت ضوضاء الشهرة وزحامها، تزحف إلى حياة الفيلسوف الذى كان ينشد الهدوء، فتؤرقه . ومن بين الأخبار التى كانت تروى عن حياته فى باريس أنه نزل ذات يوم عند أحد أصدقاء والده،وكان يدعى "لوفاسير Le Vasseur " غير أن اقامته هناك لم تدم طويلا ،لكثرة عددالزائرين له، الذين كانوايتشوقون للاستماع إليه،ويرغبون فى الحديث معه عن نظرياته العلمية وتأملاته الفلسفية (١)، غير أنه ضاق ذرعا بهذا الجو الذى كان لايميل إليه بطبيعته، فهرب من بيت هذا الصديق دون أن يخبر أحدا بما فعل وذهب إلى حيث استقربه المقام فى منزل بعيدعمن يعرفونه، حتى يتمكن من التفكير ومواصلة الكتابة، مما أغضب منه صاحبة المنزل السيدة لوفاسير الذى ذهب زوجها للبحث عن مسكن "ديكارت" الجديد،ولما وصل عنده نظر من ثقب موجود بالباب ،فرأى الفيلسوف نائما فوق مخدعه وبجواره منضدة عليها عدد من الأوراق،وكان يقوم بين الفينة والأخرى ليدون فيها ما اهتدت إليه قريحته، ويشير هذا الموقف الذى ذكره مؤرخ حياة " ديكارت بابيه " Baillet الى مدى عمق الفكر الذىكان يتميزبه هذا الفيلسوف والذى كان يقتضى منه الاقامة فى جو هادىء .

---

(1) Baillet, A, <u>La vie</u> V.I p 15.

ظلت الشهرة تلاحق "ديكارت" أينما ذهب فى باريس، على الرغم من شروعه فى كتابة مؤلفه " قواعد لقيادة العقل" عام ١٦٢٨ وما يستلزم ذلك من معيشة هادئة خالية من الناس.

سافر الفيلسوف من بلده إلى هولندا، طلبا للهدوء والاستقرار الذى افتقده فى زحام وضوضاء باريس، وظل بها حتى نهاية عام ١٦٢٩ الى عام ١٦٤٩ . لم يبرحها، وكان من دوافع حبه للحياة فى هذه البلاد ، ما تتميز به من هدوء مما أتاح له مزيدا من تنظيم فكره وكتاباته.

قضى "ديكارت " الشهور الأولى من اقامته فى هولندا، بالقرب من جامعة فرينكر Freneker فى مقاطعة فريزلند فانتسب إليها وأخذ ينتظم فى حضور محاضرات علم الطبيعة وخاصة الدروس المتعلقة بالمجاهر.

وفى هولندا عاش "ديكارت" مفكرا متأملا، عالما باحثا عن الحقيقة فى مجال العلوم فأخذ ينهل من علوم القدماء والمحدثين من فلسفية ورياضية وطبيعية وطبية.

وجدير بالذكر انه اهتم بدراسة البصريات وصناعة العدسات الطبية - كما كان يعمل " سبينوزا" فى صقل العدسات - ولم يتوقف عند هذا الحد بل آخذ فى مراسلة العلماء وتبادل الآراء معهم حول مشاكل الطبيعة ومسائل الرياضة وموضوعات الطب. فقام بمراسلة " فرييه " Ferrier الذى برع فى صناعة العدسات كما التقى " ببيكمان " مرات عديدة، وكانت لهما آراء قيمة

فى المسائل الرياضية . كما اتصل " بجوليوس" Golius وتردد على " قسطنطين هويجنز " ، وابنه " هويجنز الكبير" ، الذى كان يزورهما فى لاهاى ، كما كان على صلة بتلميذه الهولندى المتحمس " رجيوس " . Reguis

وشغف " ديكارت" بالبحث فى مجال العلوم ففى عام ١٦٢٩ تمكن من معرفة سر الشموس الكاذبة فى روما ، كما شغف بدراسة الطب وبالتشريح بصفة خاصة ، و فكر فى نشر كتاب من فسيولوجية الحيوان وفسيولوجية الانسان ، وكان اهتمامه بالتشريح من دوافع اضافة جزءا ثانيا لكتابه المشهور" فى العالم" أسماه " كتاب الانسان" " Traité de L'Homme " الذى ابتدأه فى عام ١٦٣٣ وانتهى منه فى نفس العام إلا أن سماعه بحادث "جاليليو" قد حال دون نشره . وكانت للفيلسوف أبحاث قيمة فى مجال الطب ، بين فيها أهمية الدورة الدموية فى عملية التنفس التى كان يرجعها العلماء من قبله ومنذ القرون الوسطى إلى عملية التنفس ذاتها .

ولم تنقطع صلة الفيلسوف بكبار معلميه الذى كان يكن لهم حبا وتقديرا عميقين فقد زاره الأب "مرسين" P. Mersenne فى عام ١٦٣٠ ، كما زاره طبيب مشهور يدعى سربيير Sorbière والتقى به أكثر من مرة فى هولندا فى عام ١٦٤٢ [1].

وجدير بالذكر أن "ديكارت " قد انتسب فى عام ١٦٣١ الى جامعة

---

(1) Baillet, A : La vie V 2 p 168.

ليدن ، حيث اتصل بالرياضى المستشرق "جوليوس"
وتناقشا فى بعض المسائل الرياضية التى استعصت على العلماء
القدامى ، وكان توصل "ديكارت" لحلولها بداية لاكتشافه
لمبادىء الهندسة التحليلية .

ولقد بلغ اهتمامه وشغفه بالعلوم الطبيعية أوجه
عندما كتب مؤلفه " العالم " الذى أراد أن يفسر فيه رأيه فى
نشوء العالم ، باعتبار أن المادة امتداد وحركة ، ثم فسر
فيه ظواهر الضوء ،وأضاف إليه جزء شان فى الانسان.

وكان هدف "ديكارت" عن هذا الكتاب هو تفسير كيفية
خلق العالم وفقا لقوانين ميكانيكية بحتة ، وقد تصور الفيلسوف
ان الله قد خلق المادة Matière عماء أو خواء
" Chaos " ثم رتبها حسب قوانين أزلية [1] موضوعة فى
اعتباره منذ الأزل وهذه القوانين هى قوانين حفظ العالم
- ونحن نلاحظ هنا أن موقف " ديكارت" ينقسم إلى قسمين فهو
من جهة مؤمن بفكرة الخلق الالهى من العدم- وليس ذلك بمستغرب
على فيلسوف مسيحى كاثوليكى مؤمن -ومن جهة أخرى فهو يتابع
نظرية النشوء الناتجة عن سيطرة القوانين الطبيعية التى لا يمكن
بعد البرهنة عليها ، وسوف يستتبع ذلك انكاره للعلل الغائية
التى اعترف بها فى الميتافيزيقا فى مجال الفيزيقا.

ولم يكد "ديكارت" يشرع فى تأليف هذا البحث الهام

(1) Descartes, Le Monde, Oeuvres V II
p 36.

ويقترب من اتمامه عام ١٦٣٣، حتى سمع بحادث "جاليليو" الذى وقع فى ٢٣ يونيه ١٦٣٣. وكانت محاكم التفتيش فى ايطاليا قد أصدرت حكمها على هذا العالم بالمروق من الدين لتصريحه بنظريته الفلكية عن دوران الأرض، بما يتعارض مع أفكار " أرسطو" فى هذا المجال.

والحق أن محاكم التفتيش ورجال الكهنوت كانوا يكفرون أية نظرية تحيد عن فكر "أرسطو" ـ المعلم الأول ـ الذى احتلت آراؤه مرتبة الصدارة والاحترام العميق . وكان على أى مفكر حر أن يجنى تبعة خروجه إذا قدم للعلم وقتذاك أية نظرية جديدة، مخالفة لما ساد من فكر متوارث عنه .

على هذا النحو خشى " ديكارت" من نشر كتابه العالم خاصة وقد تضمن نظرية كالتى جاء بها "جاليليو" ، فلم يشأ أن ينشره حتى لايلقى نفس المصير. وقد عبر عن هذا الموقف فى رسالة إلى الأب " مرسين" يقول فيها :-" إننى أخشى من الافصاح عن نظريتى هذه لأن فى القول ببطلانها تأكيد على بطلان المذهب برمته ، ومن جهة أخرى فاننى لاأستطيع أن أخرج كتابى للقراء بدون تفسير هذه النظرية ، وإذا حدث وفصلت هذا الجزء فسوف يختل نظام البحث تماما. وعلى هذا النحو وحيث أننى لا أود معارضة الكنيسة أو الوقوف ضدها بنشر ما يخالفها فقد آثرت كتمان مذهبى كلية وعدم البوح به عن خروجه ومعرفة الناس به وهو فى صورة ناقصة "(١)

---

(1) Lettre à Mersenne du 27 Juin 1633. <u>Oeuvres</u>, A.T VI p 271.

وهكذا امتنع الفيلسوف عن نشر كتاب" العالم" وآثر راحة البال وهدوء الحياة من حوله . فقد كان شغوفا بحياة العزلة والتأمل ،منصرفا إلى متابعة أبحاثه العلمية وخواطره الفلسفية ،التى كانت تصل عن طريق رسائله ومقابلاته وصلاته المتنوعة إلى أصدقائه من رجال اللاهوت والعلماء.

ولقد اضطر الفيلسوف بسبب الحاح اصدقائه المخلصين المؤيدين أن ينشر بعض أبحاثه العلمية ،ولذلك فقد قام بنشر ثلاث كراسات أو رسائل هى " البصريات"،و " الآثار العلوية" و " الهندسة" ،وقدم لها بمقدمة واحدة أسماها" المقال فى المنهج" حيث بين فيها قيمة منهجه وأهميته" وانه لاينبغى النظر إليه على أنه أسوأ المناهج أو أردئها"(١)

وكان "ديكارت" قد قام بكتابة مجموعة منها فى مقتبل حياته عرفت باسم " الكراسات" أو "المخطوطات" وهى ترمز إلى انشغاله المبكر بقضايا العلم والرياضة والفن، كما تدل على اهتمامه وشغفه بوضع منهج للعلوم. وهذه المخطوطات هى على التوالى : " البرناسيس" Parnassus ، "ملاحظات بشأن العلوم" Observations "الجبر" Algebra " ديموقريطيات " Democritica " التجارب" expériments و " مقدمات " " Praeambula "

(1) A. T : Oeuvres, V. II p 563.

" أوليمبيقا " Olympica دراسة للعقل السليم "Stadium Bona Mentis" ، " الموجز فى الموسيقى" (ملخص الموسيقى) Compendium Musicae قصر العجائب Thaumantis Regia .

هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة " ديكارت " الجديدة

بالرغم مما حققته الفلسفة الديكارتية الجديدة من شهرة وصيت فى كل مكان قصده الفيلسوف، الا أنها لم تعدم أن تجد لها أعداء، يقفون لها بالمرصاد، شاهرين فى وجهها أسلحة المذهب الأرسطى، ويكفى أن نعلم أن " ديكارت" قد حورب فى بلده ومسقط رأسه فرنسا ، من قبل ممثلى مذهب " أرسطو". ولم يكن موقف" اليسوعيين " أخف وطأة من موقف الأرسطيين، بالرغم من انهم كانوا أساتذة "ديكارت " وكانت بينه وبينهم صلات طيبة كما راسل البعض منهم.

هاجم أساتذة "ديكارت" فلسفته ففى عام ١٦٣٧ وجه الأب " بوردان" Bordan اعتراضا على فلسفته ينم عن السخط والغضب وقد رد عليه الأول فى حسم وشدة .

ولم يثن الفيلسوف عن عزمه فى نشر فلسفته الجديدة، ما لقيه من عنت المتعنتين، وسخط الساخطين، فواصل مسيرة

البحث عن اليقين،من خلال النظر لله والعالم والانسان ،غيرعابىء بما يصيبه من ضرر فى سبيل نشر دعوته ،فى احترام العقل والبحث عن الحقيقة ونشر المنهج.

وإذا كانت فلسفته قد تعرضت فى فرنسالتيارمن الرفض الشديد، فانها لم تسلم من نفس هذا الموقف المعادى فى داخل هولندا بلده المختار الذى أحبه فقد وجد الفيلسوف أعداء لـه، هاجموا فلسفته ورفضوا أفكاره، ويشهد مجمع "أوترخت Utrecht أن صراعا دار بين أحد تلامذة "ديكارت" ويدعى "رجيوس" وبين أحد علماء اللاهوت وكان يسمى "جيسبرت فوتيوس" Jisbert Voetius، الذى رفض الفلسفة الديكارتية، وهاجم ديكارت بشدة وعندما تفاقم الموقف بين الطرفين المعادى للفيلسوف والمناصر له، كانت النتيجة أن حرم " رجيوس" تلميذه ،والمدافع عن أفكاره، من القاء محاضراته فى محاولة من جانب مجلس الشيوخ فى أوترخت لفض النزاع وتهدئة الموقف.

وتعدى موقف العداء للفيلسوف هذه الحدود حتى وصل الأمر بجامعة ليدن إلى اتهامه بالالحاد مما دعا سفير فرنسا الى التدخل لدى هولندا ويدعى "شيوليرى" La Thuillerie محاولا الدفاع عن " ديكارت" وتوفير الحماية له.

وكانت هذه المواقف المشهودة فى حياة الفيلسوف تضطره إلى تغيير محل اقامته فى أحيان كثيرة ،فمن اجمون دى هوف Egmond du Heof، إلى لوكريفى Le Crevis ، إلى مناطق

أخرى ،كان يتنقل بينها بهدف الحياة بعيدا عن مضطهديه ،حتى يتسنى له التأمل والتفكير وكتابة خواطره التى كان يكتبها إلى الأب ميلان والتى ظن أنها ستلقى رواجا على يده غير أن هذا الأمل قد تبدد عندما بلغه نبأ نفى هذا الأب إلى كندا لعلاقته الحميمة به ، وبرغم هذه الظروف فقد ظل الفيلسوف على ولائه لفكره وفلسفته الأولى ولقواعد منهجه.

وفى عام ١٦٤٧ عاد "ديكارت" إلى باريس ،بعد أن منتته الحكومة الفرنسية بصرف معاش استثنائى له ،غير أن هذا الوعد لم يتحقق ، وتأكد له أن بلاده إنما تريد عودته ،كى تحتفظ به تراثا خالدا ،أو قطعة أثرية نادرة (١)"

ومن الجدير بالذكر أن هذه العودة الأخيرة لبلده فرنسا ، قد منحته فرصة للقاء " بليز بسكال" (الفيلسوف واللاهوتى والعالم الفرنسى) ، فقام بالاشتراك معه باجراء بعض التجارب المتعلقة بالفراغ ، والضغط الجوى باستخدام الزئبق .

عاصر " ديكارت" فترة الحرب الأهلية حرب الفروند Frronde فأقام فى باريس وقتا قصيرا آنئذ ،ثم غادرها ،اذ لم تكن تناسب حياته الفكرية فى حالتها هذه (حالة الحرب) (٢).

---

(1) Cresson, A: Descartes p.u.F p 88.

(٢) الحرب الأهلية أو المعروفة بحرب الفروند من الحروب الهامة فى تاريخ الشعب الفرنسى وقد نشبت بين فريق القصر (الملكة آن النمساوية ومازاران) وبين البرلمان فى عام (١٦٤٨ - ١٦٥٣). ومما يذكر أن الملك لويس الرابع عشر كان آنئذ لم يبلغ الرشد بعد.

كما درس اللغات القديمة، والمنطق، والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا.

وتعد هذه المرحلة من المراحل الهامة والخصبة في حياة "ديكارت" العقلية، لما اشتملت عليه من تنوع في المناهج التي كانت تدرس من ناحية، وكذلك لما استفاده من الصلات التي كونها مع بعض معلميه في لافليش، من رجال اللاهوت ذوي الآراء السديدة، والاهتمامات الواسعة في مجالات العلم والفلسفة والدين، ومن ثمة اسهمت هذه المرحلة في بناء فكر الفيلسوف واذكاء روح النقد العقلي عنده، فأخذ ينقد مناهج التدريس وطرقه في هذه المدارس، ويبدي آراء جديدة مغايرة لما تلقنه فيها تتعارض مع الآراء والنظريات المتوارثة التي كانت تفرض سلطانها وسيطرتها على عالم الفكر بصورة خطيرة.

ب - المرحلة الثانية :

قضى الفيلسوف هذه المرحلة متنقلا بين بلدان أوربا، فسافر إلى سويسرا وهولندا وإيطاليا والتيرول وألمانيا، وقد اكتسب في هذه المرحلة خبرات شخصية واسعة بعادات وتقاليد هذه البلدان، وبثقافات شعوبها، كما وجد في بعضها الآخر سكنا هادئا يأوي إليه، ويستريح فيه، مما أتاح له أن يستجمع شتات أفكاره ويذكيها، وهذا ما حدث له في هولندا وألمانيا حيث تبدت له أفكار أروع مؤلفاته " قواعد في المنهج" و"المقال عن المنهج" الذي أراد أن يحقق فيه حلمه في بناء الفلسفة

دفن "ديكارت" فى استكهولم بالمقابر المخصصة للأجانب بعد أن شيعته مجموعة من رجال السفارة الفرنسية هناك ونقلت رفاته بعد ذلك إلى فرنسا عام ١٦٦٧ بعد أن دفن فى احتفال شهده الشعب الفرنسى فى كنيسة" سانت جنفيف دى مون Sainte Jenevieve du mont (١) وقد اخرجت رفاته مرة أخرى لكى تودع متحف الآثار الفرنسية فى عام ١٧٩٩ أسوة برفات عظماء فرنسا فى ذلك الحين، ثم نقل للمرة الأخيرة إلى كنيسة سان جرمان دى بارى (Saint Germen de Paris) حيث أودعت معلاة القلب المقدس وكتب على قبره العبارة التالية : "ديكارت الرجل الأول الذى نادى بحقوق العقل البشرى وضمان هذه الحقوق منذ عصر نهضة الآداب الرفيعة فى أوربا" (٢)

* تعليق وتقييم :

تبين لنا مما سبق أن حياة الفيلسوف قد ضمت مراحل ثلاث متمايزة من ناحية ومترابطة من ناحية أخرى هى :

أ- المرحلة الأولى :

وتمثل المرحلة التى قضاها فى كلية لافليش للآباء اليسوعيين، حيث تلقى أصول التعليم اليسوعى على يد آباء اللاهوت

---

(1) Cresson; Descartes 37

(2) Ibid.

للمنهج التى عاشها بين عامى ١٦١٩ - ١٦٢٠ وكان الفيلسوف يتنزل فى ألمانيا - بعد أن غادر هولندا إليها - فى بلدة صغيرة تسمى" نويبرج" تقع على نهر الدانوب يقول " ديكارت " " كنت عائدا من الاحتفال بتنصيب الامبراطور فاضطرنى الشتاء للاقامة فى هذه القرية الهادئة التى خلت من اللهو ولم يكن هناك لحسن الحظ ما يشغلنى من هموم أو أهواء ، فكنت فى عزلة مع نفسى طيلة اليوم فى حجرة دافئة حيث كنت أشغل الفراغ بحديث نفسى وتصريف خواطر فكرى ".(١)

فما هو حلم "ديكارت" ؟ لقد قسم بايييه مؤرخ حياة الفيلسوف هذا الحلم إلى ثلاثة أحلام : تحكى أحداث الحلم الأول كما ذكر "ديكارت" : انه كان يسير فى الطريق فشعر بفزع شديد أفقده توازنه ، وعندما حاول أن يتمالك نفسه هبت عليه ريح عاتية أسقطته ، فهرول مسرعا متعثرا إلى مصلاة كنيسة مدرسته وعند دخوله لمح شخصا - رجلا - كان يعرفه ولما هم للقاءه وتحيته هبت عليه ريحا عنيفة جعلته يصطدم بجدار الكنيسة. وفى اللحظة نفسها التقى برجل آخر طلب منه بلهجة مهذبة أن يقابل صديقا يود اهداءه شيئا ثمينا. لكن"ديكارت" اعتقد أن الهدية لن تخرج عن شمامة مستوردة من الخارج.تيقظ " ديكارت" بعد هذا الحلم القصير وهو يظن أن ما حدث له إنما قد آتاه بتدبير روح شريرة. ومما أكد لديه هذا الظن هو شعوره بعدم التوازن.

---

(1) A.T : Oeuvres V6 p 11

الجديدة ، التى حمل على عاتقه مهمة بنائها بعد اعادة النظر فيها .

جـ - المرحلة الثالثة :

تمثل هذه المرحلة الفترة التى أقام فيها بهولندا وكتب فيها أهم وأعظم مؤلفاته " قواعد لهداية الذهن" فى عام ١٦٢٩ ، وهذا المؤلف عبارة عن رسالة فى المنطق الجديد المعارض لمنطق "أرسطو" التقليدى كما كتب فى هذه الفترة أيضا "رسالة فى العالم" فى عام ١٦٣١ وصرح فيها بدوران الأرض لكنه أخفى رسالته مخافة بطش السلطات ولاسيما بعد أن سمع بحادثة حرق محاكم التفتيش للعالم الايطالى " جاليليو" .

وفى هذه المرحلة كتب "ديكارت" " مقال فى المنهج" عام ١٦٣٧ حيث بين فيه تاريخ أفكاره وخصائص منهجه ، كما وضع كتابه " التأملات فى الفلسفة الأولى" عام ١٦٤١ الذى كشف فيه عن أفكاره فى الميتافيزيقا عامة ، والنفس الانسانية وفى الأدلة على وجود الله . ثم ألف كتاب " مبادىء الفلسفة" فى عام ١٦٤٤ حيث عرض فيه بايجاز لفلسفته ، وبين مدى اختلافها عن فلسفة القدماء . ثم " رسالة فى انفعالات النفس " ، وهى رسالة فى الأخلاق وفى كيفية السيطرة على انفعالات النفس وشهواتها .

بعد أن عرضنا لحياة الفيلسوف يجدر بنا الوقوف عند بعض أحداثها التى تركت آثارا عميقة فى حياته الفكرية بغرض تحليلها والتعليق عليها ومن هذه الحوادث حادثه اكتشافه

وقد حاول " ديكارت " تفسير هذه الرؤى الثلاث التي ظهرت له فذهب فى اعتقاده الى أن القاموس انما يرمز الى وحدة سائر العلوم أو العلوم فى اتحادها، كما أن مختارات الشعر ترمى إلى اتحاد الفلسفة بالحكمة. ورؤيته لديوان الشعر الأخير قد فسره أو رمز إليه باتحاد الفلسفة بالحكمة، كما جعله يعتقد فى أهمية الالهام لدى الشعراء، وأنه منبع حكمة تعلو تفكير الفلاسفة .

وعلى هذا النحو فقد تصور الفيلسوف أن أحلامه ما هى إلا رسالة من "روح الحقيقة Esprit de Vérité" وقام على أثر ذلك بصلاة لله وللعذراء كما نذر أن يحج إلى أقدم الأماكن المقدسة عند الكاثوليك وهو " نوتردام دولوريت " .

وهكذا يتضح لنا بداية التفكير فى المنهج. "رؤية" أو حلم لعله الهام إلهى كما يقول بعض المفسرين ثم تفسير الفيلسوف له بالهام روح الحقيقة التى وعدته بأن تفتح له خزائن جميع العلوم " على حد قول مؤرخى حياته "(١)

وتطالعنا حياة " ديكارت" على ما يعرض لها "آدم" و"تانرى" فى مؤلفهما، إلى أن الاتجاه الدينى الذى دفع الفيلسوف إلى تفسير رؤياه واعتقاده بأنها من وحى أو روح الحقيقة إلى ميل الفيلسوف الطبيعى إلى التصوف والاشراق الوجدانى . ليس أدل على ذلك من قيامه بتقديم الشكر لله والعذراء.

---

(1) Baillet : La Vie V1 p 84.

أما أحداث الحلم الثاني : فيذكر انه بعد رؤيته للحلم الأول استدار في مخدعه ورقد على جانبه الأيمن ،وصلى للعذراء صلاة قصيرة واستغرق فيالنوم ، وفي أثناء ذلك رأى حلماثانيا أقصر من الأول لكنه أشد رهبة وعنفا منه ، فقد خيل له أنه مستيقظ ويرى غرفتهتلمع بأشعة نور قوي، غير أنه تنبه بعد هذه الرؤية فاستيقظ وفكر باطمئنان في أحداثها ثم عاود النوم من جديد حيث رأى حلمه الثالث : الذي رأى فيه كتابين فوق منضدته أحدهما يمثل قاموس ابتهج له بعمق، والثاني كان يمثل مجموعة من مختارات الأشعار التي ما أن تصفحها حتى وقعت عينيه على بيت من الشعر للشاعر اللاتيني " أوزونيوس" Ausone أعجبه كثيرا يتساءل فيه الشاعرعن أي الطرقفي الحياة يتبع ؟ Quod Vitae Sectabor Iter ويذكر الفيلسوف أنهفي أثناء تصفحه لهذا الديوان قدم له شخص مجهول قصيدة أخرى لنفس الشاعر تبدأبكلمات" نعم أولا"وعنها دار حديث بينه وبين "ديكارت" عن جمال القصيدة حيث أخبره " ديكارت" انه يعرفهاويعرف مكانها من كتاب المختارات الشعرية ، وفي اللحظة التي بدأ البحث فيها عن القصيدة في الكتاب لاحظ اختفاء القاموس ، الذي كان قد ظهر بعد ذلك وقد تغير شكله ومحتوياته ، ويذكر "ديكارت" : أنه وجد صورا جميلة داخل كتاب "مختارات الشعر " وبعد لحظات اختفى الشخص المجهول ، واختفت الكتب .

اكتشف فى تلك الليلة " أسس علم عجيب "[١]. إلا أن تاريخ حياة "ديكارت" يفيد أنه لم يقدم أى اكتشاف علمى معين لا فى وقت هذه الرؤية أو بعده بزمن، ومن المؤكد أن اكتشاف مبادىء الهندسة التحليلية لم يحدث إثر هذه الرؤية الصوفية.

وإذا عدنا إلى " كتاب المقال فى المنهج" لديكارت فسوف نجد إجابة على هذا الموقف المحير الذى وضعه أمامنا اختلاف آراء المؤرخين حول الصلة بين رؤية العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ واكتشاف المنهج فهو يقول فى بداية هذا المؤلف : إنه كان شارعا فى البحث عن منهج يكفل به الصدق واليقين فى العلوم، كما أنه لم يكن يريد له أن ينشأ فجأة بدون مقدمات أو أصول. لقد كان هو ذاته يمهد العقول له ويعطى للناس مهلة ووقتا كافيا حتى يتهيؤا لقبوله ويقتنعوا بجدواه. وهذا القول الديكارتى يؤكد أن المنهج لم يكن وليد حادثة العاشر من نوفمبر بصورة مباشرة وإن كانت هذه الحادثة مقدمة أولى أو حدس أولى أو الهام للفيلسوف ، حدث له فى بداية طريقه الطويل فى البحث عن منهج للعلوم .

ويفسر "بايبه" أحلام "ديكارت" فيذكر أن حادثة الاكتشاف قد انطوت على نبوءة اختيار الهى واصطفاء ربانى للفيلسوف وهذا ما أشار إليه الحلمان الأولان، وهو كذلك إشارة إلى وحدة العلوم أو انضمامها بعضها للبعض الآخر. وهذا ما عبر

---

(1) Ibid

أما "بابيه" فانه يرجح هذا المبرر السابق فيذهب إلى أن رؤية "المنهج" أو كما فسرها الفيلسوف على هذا النحو إنما يرجع إلى ما تردد عن انضمام "ديكارت" لجماعة سرية تعرف باسم " جماعة روز كروا" ، كان المنتمون إليها يمارسون مذهبا سريا غريبا ، من بين مبادئه القيام بعلاج المرضى بالمجان إذ اعتقدوا أنهم مكلفون إنسانيا بتخفيف آلام الناس وفي سبيل ذلك تعمقوا في دراسة علم الطب وأجادوا دراسة العلوم الطبيعية بمختلف فروعها وخاصة الكيمياء(١).

يقول "شارل آدم" في "ديكارت" حياته ومؤلفاته "... أن المقدمات أو البدايات التي مهدت لحلم المنهج هي حالة التصوف والاشراق التي كانت تغمر الفيلسوف ، وكان من دوافع ذلك انضمامه إلى جماعة" روز كروا" السرية التي كان ممارسة الطب والعلاج بالمجان من أسمى أهدافها"(٢).

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول هذا الموقف الذي يؤول سلوك الفيلسوف الحادث في ليلة العاشر ،بانه الهام إلهي، وبانه كان مهيئا له ، بسبب انضمامه إلى هذه الجماعة السرية السابقة الذكر .

ومع أن " بابيه" مؤرخ حياة "ديكارت" يذكر أنه قد

---

(1) Baillet, A: La Vie Vi p 90
(2) CharlesA: Descartes Oeuvres p 48.

مشقة الطريق وتهديه فى هذه المهمة (١)

ونلمس من نصوص "جوييه" البعد الدينى فى مسألة هـذا الاكتشاف وكيف أن العودة الديكارتية إلى الله والسيدة العذراء إنما تعنى زيادة النزوع الروحى عنده.

وإذا كانت بعض الآراء قد ذهبت إلى القول بازدياد نزعة الفيلسوف الروحية والدينية إبان اكتشاف منهجه ، فإن البعض الآخر قد صرح : بأن رؤياه تنطوى على تجربة صوفية اتجهت به إلى الدعاء لله والقيام بزيارة عذراء لوريت فى إيطاليا.

ويرجح أن هذا الكشف العظيم لديكارت الذى رمزت إليه رؤياه ، إنما قد أشار إلى وحدة العلوم أو ائتلافها فى الحكمة التى تنطوى عليها نفوسنا ونستلهمها من نور عقولنا الطبيعى ، وأن الله قد ألقى على ديكارت تبعة بنائها .

---

(1) Gouhier, H: La Pensée Religieuse de Descartes , Paris vrin 1924 p 34.

عنه برمز القاموس وديوان الشعر الذى يفيد انضمام الفلسفة إلى الحكمة .

والحق أن هذا الاكتشاف قد افصح عن وحدة العلوم ، و كشف عن الصلة بين الله والمنهج . فالدعوة قد وردت إليه من الله لامن شيطان خبيث . فالرؤية تبعة البحث عن المفتاح الذى سيفتح كنوز سائر العلوم - ودعته الى الكشف عنه فى نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار فى الحجر الصوان.

ولكن إذا كانت بعض الآراء ترفض أن تكون هناك ثمة صلة بين حادث العاشر من نوفمبر وتأليف " المقال فى المنهج" باعتبار أن الأخير قد كتب بعد حوالى عشرين عاما من ثورة الاكتشاف . إلا اننا نتلمس من خلال قراءة "المقال" سريان روح وحدة العلوم ، وفكرة الضمان الالهى التى انسحبت فيما بعد وأصبحت فى قمة النسق الاستنباطى لمذهبه ، فالله هو الضامن لصدق الحقائق الواضحة المتميزة . ونستطيع ان نتلمس فكرة النور الفطرى أو الطبيعى (نور العقل) الذى ينبغى على كل إنسان أن يكتشفه بنفسه ويستشعره بذاته ويؤمن بانه علة ما تنطوى عليه أفكاره من صحة وبداهة .

وجدير بالذكر أن حادث ليلة العاشرة من نوفمبر قد أول إلى حد كبير ، كما صوره البعض غامضا فى هدفه مبررين ذلك بأن "ديكارت" نفسه كان لايعرف بصورة جلية حقيقة هذا العلم ، ودليل ذلك أنه أخذ يدعو الله والسيدة العذراء أن تعينه على

هـ - رسالة فى العالم والضوء Le Mond

وهى الرسالة التى أهداها إلى العالم .وقد انتهى منهـا عام ١٦٢٩ وكان على وشك نشرها غير أنه امتنع عـن ذلك خشية بطش الكنيسة ، إذ كان قد أثبت فيها عـن طريق البراهين العلمية دوران الأرض حول الشمس وكانـت هذه النقطة (وهى دوران الأرض حول الشمس محور البحـث فى جميع أجزاء الرسالة).

ويبحث "ديكارت" مع الأب مرسين Mersenne هذا الموقف فيقول بصدده " اننى حاولت أن أفصل هـذه الفكرة عن الرسالة غير أنى لم أتمكن من ذلك إذ اننـى لو فعلت هذا لاختل نظامها وتعرضت لنقض كبير، ولما كان " ديكارت " حريصا على ألا تتعرض له السلطات بمهاجمة آراء الكنيسة فى هذا الموضوع، ولما كان حذف بعض الأجزاء يخل بنظام الرسالة ، فقد قرر الغاءها بعد أن تصور أن خطأ فكرة حركة الأرض ستؤدى إلى تحطيم أسـس فلسفته ، لأن هذه الأسس تؤدى إلى البرهنة على وجود هـذه الحركة.

لكنه عاد بعد ذلك وعدل عن فكرة حرقه وأخرجه إلـى النور عام ١٦٧٧ ومن ثم ظهر مؤلفه مضيفا إليه جـزء بعنوان " دراسة فى الانسان" Traité de L'Homme

ثانيا : مؤلفاتـــــه

عرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها :

كان لديكارت مؤلفاته الكثيرة، كما كانت له مراسلاتـــه المتعددة مع كبار مفكري عصره .

وهذه قائمة بمؤلفاتـــه :-

١- " قواعد لهداية العقل "
Règles Pour La Direction de L'esprit.

وصدر في عام ١٦٢٨ وهي رسالة في المنطق الجديد المعـــارض لمنطق " أرسطو " .

٢- الخواطر الخاصة ١٦٦٩ Cogitationes Private

وهي خواطر شخصية، وتأملات خاصة بالفيلسوف دونت في صورة مذكرات في كراسة باسم " الأفكار الخاصة ". كان ينشد مـــن خلال سطورها وضع أصول علم جديد عجيب .

٣- ملخص الموسيقـــى Musica Compenduim

وهو مخطوط اهتم فيه بدراسة فن الموسيقى وصلته بالانسان.

٤- الأولمبيات ١٦١٩ Olympica

وهي كراسة صغيرة على غرار المذكرات التي كتبها

وهذه المؤلفات الثلاثة عبارة عن مجموعة من المخطوطات كتبها في مطلع حياته العلمية .

وقد نشرها عام١٦٤١ . وهي تمثل أروع ما كتب " ديكارت" في الميتافيزيقا ،وفي النفس الانسانية ،وفي الأدلة على وجود الله وكان الهدف من تأليفها ،هو التوسع في الفلسفة ، التي أبرز معالمها الرئيسية ، ولذلك فقد كتبها باللغة اللاتينية مهديا إياها إلى عمداء كلية اللاهوت المقدسة وأساتذتها بباريس ورأى الفيلسوف أن يعرضها على فلاسفة عصره ، قبل أن يقوم بطبعها من أمثال "جاسندى " Gassendi و"آرنو" Arnauld و"هوبز" Hobbes لابداء آرائهم فيها ،ثم يقوم هو بالرد على اعتراضاتهم في مخطوطته . وهي الاعتراضات التي نشرها مع ردوده عليها ، لذلك فقد ظهرت التأملات متضمنة لبراهين وجود الله وخلود النفس الانسانية في عام ١٦٤١.

وقد ظهرت في باريس في عام ١٦٤٧ (1647) ترجمتان للكتاب ، أحداهما الترجمة الفرنسية ، التي قام بها الدوق لونيس Luynes والأخرى هي ترجمة "كلير سليه "Clerselie صديق الفيلسوف للاعتراضات والردود ،وقام الفيلسوف بمراجعتها وذلك في عام ١٦٤٧.

ويحتوي مؤلف التأملات للفيلسوف على ستة تأملات يعرض " ديكارت " في الأوّل منها : للبحث عن الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك . أما الثاني : فيبحث فيه عن طبيعة النفس الانسانية مبرهنا على أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد وفي التأمل الرابع يعرض الفيلسوف لمشكلة وجود الله وصفاته . وفي الخامس : يتأمل في جوهر الأشياء المادية ،وفي التمايز

٦- بعد ذلك نشر " ديكارت" كتابه فى الطبيعة وبحث فيه انتقال الأشعة الضوئية فى الأوساط المختلفة، وهى المعروفة بنظرية " انكسار الضوء" Deoptriques ، ثم قام بكتابة مقالين أحدهما عن الظواهر الجوية " الآثار العلوية" Méteores حيث عرض فيه لنظريته من موضوع " الشموس الخداعة" والآخر عن " قوس قزح".

أما المقال الثانى فكان يبحث فى الهندسة Géométrie ثم نشر المقالين مضيفا إليهما افتتاحية بعنوان "مقال فى المنهج" Discours de la Méthode يبين فيه كيف يمكن للإنسان أن يستخدم عقله، بحثا عن الحقيقة فى العلوم ؟ مضيفا إلى ذلك علوم الانكسار والظواهر الجوية والهندسية ، التى تمثل محاولات لتطبيق هذا المنهج ، وقد ظهر هذا الكتاب فى عام ١٩٣٧، ومما يذكر عن هذا المؤلف ، أن "ديكارت" قد استخدمه فى محاولة لمعرفة اتجاه الرأى العام ، فلاقى نجاحا منقطع النظير ويرجع ذلك إلى سببين : أولهما : ظهوره بدون اسم مؤلفه وثانيهما : كتابته بلغة فرنسية ، وطرحه لموضوعات ومسائل يستحيل علاجها إلا من خلال كتابتها باللغة اللاتينية.

٧- " التأملات فى الفلسفة الأولى"
Méditations Métaphysique

والتى صدرت تحت اسم " Meditations de Prima Philosophie in qua Dei existentia et anim - aeimmortalitas demonst ratur ".

وانه تضمن هجوما على المدرسيين ودفاعا عن المذهب العلمى الجديد الذى حمل لواثه .

ومن الجدير بالذكر أن "ديكارت" قد أهدى هذا الكتاب إلى الأميرة إليزابيث ، الابنة الكبرى لفردريك الخامس ملك بوهيميا .

يحتوى الكتاب على أربعة أجزاء الأول: هو مبادىء المعرفة البشرية ، وهو ملخص لكتاب التأملات ،والثانى : بعنوان مبادىء الأشياء المادية ، وعنوان الجزء الثالث " فى العالم المرئى " أما الجزء الرابع فكان تحت عنوان " فى الأرض " .

٩ـ البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعى
La Recherche De La Vérité Par La Lumière Naturelle.

وهى محاورة فلسفية يعرض فيها "ديكارت" لبعض أفكار من"التأملات " فى أسلوب بسيط وواضح .

١٠ ـ رسالة فى انفعالات النفس
Traité de Passions de L' âme

كتبها فى عام ١٦٤٩،وهى رسالة تتميز بالطابع الأخلاقى والدينى ، يبحث فيها الفيلسوف الطريق العلمى للسيطرة على الأهواء والشهوات ، من أجل الوصول إلى حياة سعيدة فاضلة كان يترسمها من خلال رسائله إلى الأميرة إليزابيث التى شجعته صلته بها على الاستقرار فى هولندا ذلك البلد الهادىء الذى أحبه وشغف به يقول كيني عن الرسائل الديكارتية :" لقد كانت على

الحقيقى بين النفس والجسد الانسانى . ويذكر "ديكارت" فى رسالة إلى الأب مرسين P. Mersenne أن التأملات تتضمن الأسس التى يقوم عليها علم الطبيعة ،ولكنه طلب منه ألا يصرح بمثل هذا الرأى حتى لايثار فى وجهه الصعوبات من قبل المدرسيين

هـ أما عن " مبادىء الفلسفة " Principes de la Philosophie.

فهو يعد من أهم كتبه ، يتضمن عرضا لفلسفته فى تعريفاتها ومجالاتها وأقسامها ومدى أهميتها ، واختلافها عن فلسفة القدماء.

ألفه الفيلسوف فى مناسبة الهجوم الشديد الذى وجهه المدرسيون (الاسكولائيون) لفلسفته ، وكان "ديكارت" قد ألفه وسعى إلى نشره لهدفين : اولهما : هو تعريف الجمهور به والتناعهم بفلسفته الجديدة ، ولا سيما وقد تميز بأسلوب بسيط ميسور، وثانيهما : هو السعى إلى هدم أصول الفلسفة المدرسية التى حاربت مذهبه ونددته.

وقد ظهر الكتاب فى أمستردام فى العاشر من يوليو عام ١٦٤٤ مكتوبا بلغة لاتينية ، وترجم بعد ذلك إلى الفرنسية وأجاز " ديكارت " نشره بعد مراجعة الترجمة واضافة مقدمة إليه . كانت فى الأصل رسالة كتبها إلى الأب بيكو مترجم المبادىء .

وقد سعى "ديكارت " لدى علماء وأساتذة السربون فى سبيل افساح مجال لهذا الكتاب داخل الجامعات وقتها ،لاسيما

الفصـــل الثالـــث

المنهج الديكارتــي

١ـ مدخل إلى المنهج عند " ديكارت " ٠

٢ـ دور الرياضة فىتأسيس المنهـــج ٠

٣ـ آثر النشأة الدينية الأولى فى تأسيس المنهج ، وعوامل آخرى ٠

ـ تعليق وتقييم٠

٤ـ أسس المنهج الديكارتـــــى

٥ـ أسباب أو علل توقع الانسان فىالخطأ٠

٦ـ قواعد المنهـــــج ٠

٧ـ مشكلة المنهج بين " آرسطو" ، " بيكون" و" ديكارت " ٠

درجة عالية من القيمة ،كما مست موضوعات كثيرة في مجالات مختلفة :
كالمعرفة ،والميتافيزيقا ،والأخلاق ،وفلسفة العقل،وقد استطـاع
" ديكارت " من خلالها أن يعبر عن وجهة نظره ويفسر مذهبه "(١)

(1) Kenny, Anthony: Philosophical Letters, Minnesota Press, Minneapolis 1981.

(١) مدخل إلى المنهج عند " ديكارت ":

بعد أن قدمنا فيما سبق لحياة الفيلسوف ومؤلفاته نمهد في هذا الموضع - النشأة التاريخية لظهور المنهج لعرض الميتافيزيقا الديكارتية بكل أبعادها .

لقد جاءت هذه الميتافيزيقا وهي تنطوي على المنهج، ومن هنا كانت أهميتها. والمنهج الديكارتي وإن كان قد ظهر في ميتافيزيقاه جديدا كل الجدة مغايرا لما سبقه من مناهج إلا أن الاتجاه للمنهج بصفة عامة لم يكن وليد الفكر الديكارتي بل سبقه بوقت غير قليل.

لقد كان "فرنسيس بيكون" من أوائل من نادوا باتباع منهج جديد يمكن الانسان من السيطرة على الطبيعة .فأخذ في نقد المنهج القياسي القديم وحاول فك جمود العلم الذي انحصر في هذا المنهج كما نقد المدرسيون الذين انغلقوا داخل مذهب "أرسطو" .

لقد رفض " بيكون" الجمود في مجال البحث. ولا يعني هذا الموقف البيكوني أي تشابه مع الموقف الديكارتي الذي ذهب يفند هو الآخر ويهدم في الآراء والنظريات المتوارثة ،ذلك لأن "ديكارت" كان يشك من أجل الوصول إلى اليقين ثم بعد ذلك تتولد لديه سلسلة من اليقينات الأخرى على نحو ما تشير فلسفته إلى يقين وجود النفس مؤديا إلى يقين وجود الله ومنه إلى وجود العالم. في حين أن ثورة بيكون أو شكه في العلوم كان الغرض منه الوصول



* والهندسة . كما كان دائم التفكير في منهج الهندسة المستند إلى المسلمات Présuppositions ، والتعريفات Définition والبرهان Raisonnement .

لقد كان للمنهج بذور عميقة نشأت مع الفيلسوف وتغلغلت في تفكيره منذ مرحلة تعليمه الاولى، وتشهد بذلك محاولاته الأولية لطرق هذا الباب قبل أن يقوم بكتابة مؤلفه الكبير " المقال في المنهج" . فقد أبانت كتاباته عن مجموعة كبيرة من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب ، وقد دونت في مذكرات صغيرة وكان " بابيه" مؤرخ حياة "ديكارت" قد ذكر هذه المؤلفات التي بلغت عشرة وهي البرناسوس Parnassus وملاحظات عن العلوم Observation . والجبر Algebra وكذلك كراسات ديموقريطية Democritica ومقدمات " Praeambula " والأوليمبيقا Olympica ودراسة للعقل السليم Stadium bona mentis وملخص في الموسيقى أو المجدل في الموسيقى Compendium Musicae وأيضا مخطوطته قصر العجائب Thaumantis Regia

وقد أبانت هذه المؤلفات عن اهتمام "ديكارت" بالمنهج حيث انه كشف في إحدى هذه الخواطر(المخطوطات) عن منهج استدلالي للعلوم .

لقد ألف "ديكارت" مجموعة كتاباته وهو في مناخ علمي أو فكري ، وبعصر اصطرعت فيه الاتجاهات .

إلى اليقين النهائى فى كل موضوع معروض للعقل والذى لايبدأ منه مرة ثانية لحصوله على اليقين الكامل.

لقد كان "بيكون" يتوجس من جمود العلم إلى حد أنه كان يخش اليقين ذاته وهو يعبر عن ذلك بقوله :" إن منهجنا ومنهج الذين أنكروا امكان بلوغ اليقين يلتقيان من بعض الأوجه فى بدايتهما ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف ويتعارضان تماما فى نتائجهما فبينما هم يؤكدون صراحة أن لاشىء يمكن معرفته بموجب منهجنا الحالى . وبينما يمضون فى الخطوة التالية إلى تحطيم قدرة الحواس والعقل ، نخترع نحن مايقدم لهما العون "(١)

ومن بين الفروق التى يجب أن تذكر بين "بيكون" و"ديكارت" أن الأول قد أهمل منهج الرياضة . فحين كان "ديكارت" أول من تنبه إلى ضرورة تطبيقها ،بل لعله قد أراد أن يطبقها منهجا للميتافيزيقا لما تتميز به من دقة ويقين ومن بداهة ووضوح Clair .

ويبدو أن تجربة المنهج أو الاحساس الأولى به كانت قد ظهرت بوادرها عند الفيلسوف خلال مرحلة شبابه ويذكر ذلك معلموه فى مدرسة لافليش الذين أشاروا إلى شغفه بالرياضة

---

(1) The Philosophical Works of Francis Bacon (Nouvum Organum 1-37.

نقلا عن الأستاذ الدكتور حبيب الشارونى ـ فلسفة فرنسيس بيكون الدار البيضاء ١٩٨١ .

ومن ملاحظة مخطوطاته التى ألفها فىمرحلة الشباب يبرز أمامنا اهتمامه بفكرة المنهج ففى مخطوطته "برناسيس" يصرح بأنه قد استعان بأحدث الوسائل العلمية والأدوات ،كما استخدم أدوات رياضية وهندسية أعانته فى مسائل الرسم والقياس،أما مخطوطته " الخواطر الخاصة " فقد ذكر فيها انه كان يسعى إلى وضع أصول علم جديد.

وجدير بالذكر انه التقى فىعام ١٦٢٠ بمجموعة من مشاهير العلماء أمثال فولهابر Faulhaber ، وكان "ديكارت " يقيم وقتذاك فى ألمانيا وكان الأول يشجع العلماء على وضع حلول للمعضلات الرياضية التى كان "ديكارت" يسارع بتقديم حلول لها أسوة بغيره من العلماء الألمان. ولو أضفنا إلى ذلك قول "ديكارت" بانه كان شغوفا بقراءة أبحاث بيتر روث Roth.P (وبنيامين برامر " وأنه حاول أن يحذو حذوهما فى استخدام بعض الأدوات[1]. لتبين لنا المدى الذى وصلت إليه اهتمامات "ديكارت "بالمنهج.

وتتضح أمامنا الرؤية المنهجية لديكارت إبان لقاؤه بالكردينال دى بيرول مؤسس جماعة الأوراتوار فى عام ١٦٢٧ وما ترتب على ذلك اللقاء المشهود من تقدم فى المشروعات

---

(١) نازلى إسماعيل ،الفلسفة الحديثة ،رؤية جديدة ـ مكتبة الحرية الحديثة ـ عين شمس ١٩٧٩ ص ٧٩.

والدينية.(١)

وكان شغله الشاغل ينصب على المنهج، ووحدة العلوم منذ البداية فقد قيل عنه معلميه : أنه كان دائب البحث في المسائل العلمية ،وكان كأنه يحاول البحث عن منهج،كما كان مولعا بعلم الهندسة وبالرياضيات .

ومنذ عام ١٦١٨و ١٦١٩ وهى سنوات أحلام الفيلسوف الشاب وتطلعاته العلمية التى عبر عنها فى صورة كراسات أو مخطوطات (وهى كتابات صغيرة مكتوبة بخط اليد) Manuscrit(٢) وكان بعضها يبحث فى شتى المسائل العلمية والبعض الآخر يتعلق بالأحوال النفسية والأحلام الفلسفية . ومما يؤكد اهتمام الفيلسوف بمسائل العلم أنه قد تعرف فى بريدا عام ١٦١٨ بهولندا على صديق حميم ، كان يعمل طبيبا مثقفا على دراية بقضايا الرياضة والطبيعة ،انه" اسحق بيكمان" الذى أهداه "ديكارت " فى ٣١ ديسمبر عام١٦١٨ مخطوطة" ملخص الموسيقى" ،وتفصح رسائله له عن غبطته بهذه الصلة الحميمة التى ر بطت بينهما والتى عبر عنها فى بعض رسائله ـ كما سبقت الاشارة ـ .

---

(1) Scruton. Roger: From Descartes to witt-genstein A short History of Modern philosophy, London Boston Henley 1981.

(2) Manuscrit: Livre écrit à La main

" الحقائق الأبدية " Les Vérités éternelles

وموقفه منها .

من هذا العرض المجمل لمؤلفات "ديكارت" ولاهتماماته منذ سنوات الدراسة يتضح لنا اهتمامه العميق بمسائل العلم، ومتابعته لتطوراته التى بدت بوضوح من خلال مناقشاته ،وعرض آرائه مع علماء عصره ، مما يؤكد أن أبحاثه وجميع مؤلفاته السابقة على ظهور المقال فى المنهج ، كانت كلها تؤكد صدق اتجاهه نحو بلورة منهج للعلوم، وسعيه الجاد المخلص فى بناء فلسفة عقلية تتفق مع الدين ، وتساير تطور العلم بل تعمل جاهدة على نهضته.والارتفاع بشأنه فى سبيل مصلحة الانسان وخدمته. ولكن ما هو المنهج ؟ وهل يمكننا وضع تعريف له فى هذا الصدد ؟

إن المنهج هو " فن البرهان العقلى الذى يمكن استخدامه فى العلوم الرياضية والطبيعية على السواء"(١) ولقد ظهر " لديكارت " فيما بعد ضرورة أن يكون هذا المنهج واحدا أى أن ينطوى على الأمور الروحية التى تشتمل عليها الميتافيزيقا ، وهكذا يصل "ديكارت " الى مرحلة الوحدة بين المنهج والمعرفة وكانت هدفا يسعى الى تحقيقه.

وتبدأ قصة المنهج منذ أن قام "ديكارت" بجوب أوربا حيث استقر به المقام فى الفترة ما بين عام١٦١٩ حتى عام ١٦٢٠ فىألمانيا ، " عندما استدعته الحروب التى لم تكن

---

(١) نازلى اسماعيل: الفلسفة الحديثة ص ٩٩ .

والأحلام العلمية ، ومحاولة القيام ببناء فلسفة تتفق مع الدين وتنهض بالعلم.

كانت ثمار هذه المرحلة متبلورة فى القواعد لقيادة العقل . " Regulaead directionem Ingenii " وهذا الكتاب يعد المؤلف الأساسى لديكارت فىالمنهج غير أنه لم ينته منه ولم ينشره (١) . وانتهت ثورة المنهج فى فكر " ديكارت " إلى كتابة مؤلفه الرئيسى " مقال فى المنهج" " Discours de la Méthode " مع بحوث فى " انكسار الضوء " Dioptriques و" الآثار العلوية" Météores والهندسة Géométrie .

ومما تجدر الاشارة إليه أنه قد تخلل هذه المرحلة ما بين عام ١٦٢٨ و ١٦٣٧ مجموعة أبحاث علمية ورسائل نخص بالذكر منها مؤلفه المشهور فى العالم Le Monde متضمنا لقسميه الرئيسيين فى " الضوء" La Lumière وفى " الانسان " Traité de L'homme .

وتابع "ديكارت" - بعد مرحلة عرض بحوثه ومؤلفاته العلمية - كتابة آرائه فىالميتافيزيقا غير أن هذه المرحلة الميتافيزيقية من تفكيره لم تكن تخلو تماما من البحث العلمى فقد كتب عدد من الخطابات Correspondance ثلاثة منها إلى مرسين يناقشه فى أصل الحقائق العلمية

---

(1) A. T, Oeuvres. V6 p 36.

(٢) دور الرياضة فى تأسيس المنهج :

المنهج عند "ديكارت" كما عبر هو عنه :" جملة قواعد موكدة تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع فى الخطأ ،وتمكنه من بلوغ اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته ،دون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة .

وقد تساءل الفيلسوف أثناء وضع منهجه عن الهدف من الدراسات والبحوث التى لايعرف منها الانسان إلا آراء ظنية ، أو أفكار احتمالية ،ويجيب الفيلسوف على ذلك : بأن حالة الجهل التام بها ،خير من معرفتها المزعزعة الناقصة ،ولن يصبح هناك علم ما لم تكن هناك معرفة يقينية ،ومن هذا المنطلق اتجه "ديكارت" إلى تأكيد اليقين الرياضى ، وأصبحت المعرفة الرياضية هى النموذج الأمثل للمعارف اليقينية الواضحة الجلية المتميزة ،كذلك فأية معرفة مهما كان نصيبها أعلامن الصحة واليقين ، لن تكتسب صفة الصدق الرياضى ،أو تكون على علم يقينى يعدل يقين العلوم الرياضية ، ما لم تتوافر فيها شروط وخصائص الفكر الرياضى الذى يتميز بالتالى:

أولا: بوجود المعانى المتسمة " بالوضوح" و"التميز" ومعنى ذلك أن تكون هذه المعانى على مستوى بداهة مطلقة .

ثانيا: الاتجاه المستمر من"المعانى " إلى " الأشياء" ومعنى ذلك أن لانحاول أن نلصق بالأشياء صفات لاصلة للبداهة

قد انتهت بعد - على حد قوله - وفى أثناء اقامته فى ألمانيا عندما حدثت له أزمة عقلية والجأه الشتاء القارس لغرفة دافئة حيث كان يفرغ كل خواطره داخل حجرته، ويحدث نفسه وإذا به فى العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ يقوم باكتشاف أسس علم هام، هو محتوى كتابه " المقال فى المنهج ". ففى داخل حجرته الدافئة كان يصرف وقته فى التحدث لنفسه والتمعن فى خواطره فأتته رؤية اشتملت على ثلاث رؤى فقد رأى فى نومه - رؤيتين أوليتين تنبآنه بأن الله قد اختاره واصطفاه لاكتشاف الحقيقة. أما الرؤيا الثالثة فيرى فيها قاموس(وربما أشار معنى هذا القاموس إلى تضمن العلوم كلها فى علم واحد) ثم يرى ديوان شعر (وهو يفيد-كما فسره هو- انضمام الفلسفة إلى الحكمة، وهذا يعنى ثلاثة اعتبارات :

أولا: إن العلوم جميعا ممثلة فى علم واحد، وأن مفتاح واحد يفتح كنوزها .

ثانيا: إن الدعوة التى تلقاها الفيلسوف للبحث عن ذلك المفتاح قد أتته من لدن الله، لا عن طريق شيطان ماكر.

ثالثا: إن البحث عن المفتاح يكمن فى نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار فى الحجر الصوان، ومغزى هذا الكشف الديكارتى الذى حدث فى ليلة العاشر من نوفمبر يفيد بأن العلوم كلها واحدة تتجمع فى الفلسفة أو الحكمة التى نجدها كامنة فى أنفسنا، وأن الله قد اختار "ديكارت" لبنائها .

التى يريد الفيلسوف أن يكون عليها مستوىاليقين الرياضى الذى يحاول من جهة أخرى تطبيقه علىالفكر الانسانى بصفة عامة.

لقد ساهمت الرياضة فى تأسيس المنهج الديكارتى بنصيب وافر. وكان الفن التطبيقى الرياضى هو وسيلة السيطرة على العلوم والطبيعة. فليس ثمة معرفة بالعالم إلا من خلال التصورات الرياضية. وقد بلغ إيمان "ديكارت" بهذا العلم ،إلى حد تسليمه بعجز عقولنا عن الوصول إلى آية معرفة واضحة ومتميزة عن العالم، إلا من خلال أفكار رياضية واضحة ومحددة بل قد أعد هذا العلم (الرياضيات) من قبيل الأمور المنزلة من عند الله، لما يحتويه من صدق ويقين ،ولذا فقد أولاه عناية فائقة ، وبعد تأكده من نجاحه أخذ يطبقه وبخاصة فىمجال الهندسة ، وفى مجالات أخرى كثيرة ،ولذلك فانه لم يخصص للميتافيزيقا إلى جانبه إلا ساعات فىالعام،على الرغم من أنه قدمها باعتبارها الأساس الذى يمد علمه الطبيعى بالقواعد والأسس.

لذلك فليس بمستغرب على عالم الرياضيات الذى ابتكر الهندسة التحليلية ، أن يستفيد من منهجها فى الفلسفة،إذ كان مدار العلم الطبيعى فى حقيقة الأمر هو الكشف عن العلاقات التى يمكن التعبير عنها رياضيا، لذلك ينبغى أن يكون تابعا للعالم الرياضى ، وبقدر ما يمكن تفسير العالم علميا، يجب تفسيره رياضيا ، لما تمنحه لنا الرياضة من يقين وهذا ما

بها ،فلا ننسب لهذه الاشياء إلا ما نستطيع ادراكه ادراكا بديهيا فى معانيها ٠

ثالثا : ترتيب جميع أفكارنا فى نسق خاص ، بحيث يسبق كل معنى منها جميع المعانى التى يستند إليها ،ويقوم عليها كما يكون فى الوقت نفسه سابقا أو متقدما فى الترتيب على جميع المعانى ، التى تستند إليه ٠(١)

ومن النظر إلى هذه الشروط نستطيع أن نتبين أنها قد وضعت فى سبيل بلوغ المعرفة اليقينية التى يعادل يقينها يقين الرياضة ، كما نلاحظ مدى النظام المحكم ،والاتجاه المطلق الدقيق نحو البديهيات فهو يؤكد فى الشرط الأول من هذه الشروط على وجود معانى واضحة ومتميزة ، ويقصد بذلك أن تكون بديهية فى المقام الأول ،وسوف نرى أن هذا الشرط أى" البداهة" مستمر الفاعلية فى الشرطين الثانى والثالث أيضا فالبداهة التى تبدأ فى الذهن تظل هى الأساس الأول للفكر والنظر ،والدليل على ذلك أن الفيلسوف ينبه على البدء من المعانى التى تتسم معرفتها بالبداهة ، فما أن نصل إليها حتى ندرك الأشياء بعد ذلك ، فلا نخلع عليها أى صفات أو خصائص لا ندركها ببداهة فى معانيها الأصلية ،وهذا يدل على مبلغ اليقين فى المعرفة البديهية للأشياء ، ثم ان محاولة "ديكارت " فى الشرط الثالث ترتيب فكره فى نسق خاص انما تدل على مقدار النظام والدقة ،

---

(١) عثمان أمين - رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ١٩٦٧ - دار المعارف ص٢٢٠

فالمنهج بايجاز هو مجموعة القواعد التى تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة فى العلوم . كما انه اجتهاد شخصى لمن يستخدم النور العقلى المنبث فينا من قبل الله ، والذى ليس بحاجة إلى تعليم أو تلقين، فيصل إلى الحقيقة بوسيلتين أو فعلين هما : فعل الحدس ، وفعل الاستنباط .

وقد ذكر "ديكارت" أهمية هذين الفعلين وفاعليتهما فى الوصول الى اليقين فى قوله :" إن جميع الأفعال العقلية التى نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط "(١)

والحدس عند "ديكارت" هو ادراك للشىء فى لمحة أو ومضة وهونور فطرى يجعل المرء يدرك الفكرة فى لحظة خاطفة ، دون أن يستند إلى مقدمات،ويستطيع الانسان به أن يعرف الحقائق البديهية كالدائرة ،والمثلث ،ويعرف ذاته مفكرا ، وهولا يتوقف على المعانى، ولا على الأفكار ،بل يتناول حقائق مؤكدة وطبائع بسيطة Natures Simples وهى الخواص الطبيعية المجردة التى تدرك لبساطتها بالذهن بطريقة مباشرة ،وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لايستطيع معها

---

(1) Descartes, Règles Pour La direction de L'esprit A.t tome 10 Regle 3 p 368.

عبر عنه " ديكارت " بالقاعدة المشهورة فى منهجه ،التى تقول " أن لا أتلقى أى شئ على أنه حق، مالم أتبين بالبداهة أنه كذلك، بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل، وعدم التشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك[1] وهكذا يكون الوضوح والتميز من سمات أبسط قضايا الرياضة والمنطق التى يعرفها الانسان بطريق النور الفطرى Lumière naturelle أى الحدس Intuition .

وليس الاستنباط Déduction سوى مجموعة من الحدوس نصل عن طريقها إلى المعرفة اليقينية ،وهى غاية المنهج الديكارتى الذى يعرفه فى المقال بأنه :" مجموعة قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الانسان مراعاة دقيقة كان فى مأمن من أن يحسب صوابا ما يعده خطأ، واستطاع بدون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة ، بل بزيادة علمه زيادة مطردة انيصل بعقله إلى اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته "(٢)

---

(1) Descartes, Dis Cours de La Méthode A.t Oeuvres p 2 p 18.

(2) Descartes, Discours de la Méthode Par t.V Charpentier Librairie Hachette E.t Paris 1918 p63 p64.

يحدث فى ومضة خاطفة ،وهنا تبرز عبقرية "ديكارت" فى موضـوع الاستنبـاط عندما يؤلف بينه وبين الحدس للوصول الى نتائـج جديدة إذ أن الجمع بين الحدس والاستنباط يحتاج إلى مجهـود عقلى ، لسنا فى حاجة إليه حينما نقوم بعملية استنباط من جملة حدوس فحسب .

وفكرة الاستنباط كانت مألوفة لدى "ديكارت" فى الهندسة التحليلية والرياضيات ، ولذا فان فعلى الحدس والاستنباط علـى ضوء ما سبق هما أساس اليقين فى المعرفة الرياضية المتعلقـة بالمنهج، إذ أنهما يؤديان إلى معارف صادقة وحقائق واضحـة وهذه الحقائق تكون فطرية فى عقولنا على ما يذكر" ديكارت" فى رسالة إلى الأب ميلان يقول فيها: " إن الحقيقة فكرة بلغـت من الوضوح الفائق درجة لايمكن أن نغفلها أى لايمكن لنا أن نعرفهـا منطقيا مثل الشكل والحجم والحركة والزمان والمكان ومن ثم فـان الذى يحاول تعريفها يختلط عليه الأمر "(١)

بذلك يتضح لنا أن هناك طريقتين للمعرفة اليقينية هما: الحدس والاستدلال نستطيع عن طريق الأولى أن ندرك بشكل مؤكـد ويقينى ، لايساوره شك فى أى أمر من الأمور،ومن خلال نظـرة مباشرة ثاقبة للعقل ، الذى ان ركز انتباهه فى فكرة هندسية مثل فكرة المثلث مثلا فسرعان ما يدرك حقيقة كونه: شكـلا هندسيا له ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع ، وكذا الحال بالنسبـة

---

(1) Descartes, Règles A.t Paris 1909
Tome XI Régle 3 p-369.

الذهن تقسيمها إلى أجزاء أكثر تميزا منها ،فهو حركة فكرية موصولة ،حركة فكر يرى الأشياء واحدا بعد الآخر .

والحدس عند "ديكارت" هو ما يقول عنه :" أقصد بالحدس لاشهادة الحواس وهى متغيرة ،ولا الحكم الخادع أى حكم الخيال، وإنما أقصد به الفكرة القوية التى تقوم فى ذهن خالص منتبه، وتصدر عن نور العقل وحده ، ولذا فان الحدس لايقوم إلا فى ذهن خالص ،ولا يصدر إلا عن نور العقل ، فهو لذلك يمثل بصيرة العقل ،ورؤيته لطبيعة الشىء وماهيته " .

أما الوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى فهى الاستنباط وهو فعل عقلى نستخلص به من شىء معروف لنا يقينا ،نتائج تلزم عنه ، وهو يختلف عن القياس الأرسطى ، من حيث أنه يربط بين حقائق ،وليس بين أفكار ويمكن لأى ذهن القيام به .

والاستنباط عند" ديكارت" هو " حركة فكرية موصولة ، أى حركة فكر يرى الأشياء واحدا بعد الآخر برؤية بديهية فهو بذلك لايتضمن إلا قضايا يقينية وهو " قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة لحقائق أخرى أبسط منها ".

فالاستنباط إذن يمكن تعريفه بانه مجموعة حدوس إذ أن الحدس هو نقطة البدء فى أى استنباط . ومن ثم فاننا لايجب أن نضع الحدس والاستنباط فى مرتبة واحدة من حيث درجة اليقين والتميز ، لأن الاستنباط يستغرق فترة من الزمان تقتضى استخدام الذاكرة التى قد تخون أحيانا . على عكس الحدس الذى

الواقع انه إذا كان اكتشاف المبادئ الأولية بالحدس واستخراج النتائج الأولى يبدو أمرا يسيرا إلى حد ما ، فماذا نستطيع أن نفعل إذا تعقدت النتائج إلى حد كبير واستعصى علينا أن نستنتج من مبدأ واحد نتيجة واحدة بعينها ؟

إنه لاتوجد هناك طريقة ، نستطيع بها أن نصل للاختيار الدقيق لنتيجة بعينها ، سوى طريقة التجريب (أى استخدام التجربة ، فهى التى تعيننا على تحديد النتيجة المتحققة بالفعل ثم يتبقى بعد ذلك مرحلة البحث فى كيفية صدور هذه النتيجة من المبادئ التى تبرهن أمامنا على صحتها ويقينها بصورة مؤكدة ، وهنا يبرز الدور الرئيسى للتجربة ، إذ يضعها "ديكارت" على نفس درجة الأهمية التى يوليها لعاملى الحدس والاستدلال .

بهذا الفكر الجديد يخالف "ديكارت" المدرسيين، ويهدم أصول منطقهم الأرسطى التقليدى ، متمسكا بالمنهج الرياضى للوصول إلى المعرفة بطريقى الحدس والاستنباط.

إن " ديكارت" قد أراد للفلسفة أن تكون رياضة فكرية ، أى أن تؤمن بأن الفكر إنما ينطلق من مسلمات أساسية هى بمثابة المسلمات والبديهيات الرياضية ثم أن يتناول الذهن بعد ذلك الحدوس المختلفة حول موضوع معين، بشرط أن تنطابق هذه الحدوس مع الحدوس الرياضية تماما ، وأن يرد كل حدس نتيجة انتباه أو تركيز شديد للذهن حتى يكون وروده نوعا من الالهام لكنه الهام متعلق بالموضوع كما يقفز إلى ذهننا حل المسألة

لتعريف باقى الأشكال الهندسية وينسحب هذا الأمر على بقية فروع العلم ، فالحدس يعطينا الحقائق المباشرة التى هى الأفكار البسيطة ، أو بمعنى آخر هى الأسس التى ينطلق منها لتعريف أمر ما ، أى مبدأ الموضوع المطلق الذى لايمكن تعريفه أوتحديده أو تحليله دون الرجوع إليه بادىء ذى بدء . فى حين أن الاستدلال ما هو إلا العملية الاستنتاجية التى نستنتج بها بصورة قبلية a Priori عن طريق قضايا معينة سبق صيافتهاجميع النتائج الممكنة ، عن طريق البرهان(الاستنباط البرهانى) ومثال على ذلك : أننا بعدأن نصل إلىتعريف دقيق لأى شكل هندسى كالمثلث مثلا أو المربع أو غيرهما ، عن طريق الحدس السابق تعريفه ، نستطيع بعد هذه المرحلةالحدسية ، أن نبرهن على اثبات نظرية خاصة ومحددة بهذا الشكل ، والتى تعنى بالنسبة للمثلث مثلا أن مجموع زواياه بوجه عام تساوى قائمتين .

فى ضوء ذلك يمكن النظر للحدس باعتباره ،مرحلة أولى تستخدم لادراك المبادىء الأولى ، للعلم والفلسفة ، أما الاستدلال فهو المرحلة التى نستعين بها لتكوين قضايا أولية ،تنتج عن هذه المبادىء المترتبة على النظرة الثاقبة للحدس .

ولكن ماذا عسانا أن نفعل عندمايسفر المبدأ الواحد عن نتائج متباينة ؟ وهل هناك طريقة مغايرة يمكن استخدامها لكى تتلاشى هذه الحالة أو علىالأقل تجعلنا نتأكد من تحقق هذه النتائج وصحتها . ؟

٣- أثر النشأة الدينية الأولى فيتأسيس المنهج وعوامل أخـرى :

بعد أن بين "ديكارت" أهمية تطبيقالمنهج الرياضي علـى الميتافيزيقا ، نجد أن هناك عوامل أخرى اسهمت في نشأة فكـرة المنهج عنده ، من هذه العوامل العاملالديني. وقد عبر الفيلسوف عن أثر النشأة الدينية التي تأثر بها في بداية "المقال عـن المنهج" بقوله :" إن الحظ قد واتاه منذ حداثة سنه إلـى اتخاذ طرق أدت به الى اعتبارات وقواعداستنبط منهـا منهجه "(١)

وإذا كانت الرياضة هي أحد هذه الاعتبارات التـي أدت بالفيلسوف الى تأسيس منهجه الجديد ، فان أثر تربيته الدينية الأولى تمثل عاملا آخر أسهم في استنباط المنهج بقواعـده المنظمة(٢). فقد اتسمت تربيتهمنذ البداية كما سبق أن ذكرنا

---

(1) Descartes; Discours de la Méthode, Discourse on methode John vitch, London 1910 p I p 4.

(٢) اكتفى "ديكارت" في مؤلفه " قواعد فيالمنهج"بذكر أربع قواعد نجدها في A.t oeuvres Tome 8 p 18.
تتصل أولى هذه القواعد بالحدس ، أما الثلاثة الأخرفتتصل بالاستنباط ،وهيتهدف إلي بيان السبيل الذى يعمل عليـه الذهن حين يفكر تفكيرا رياضيا.
وكان للمقال في المنهج ملحق هو عبارة عن ثلاث رسائـل واحدة في البصريات ، وتشتمل على نظرية فيانكسارالضوء=

الهندسية أو المعادلة الجبرية نتيجة للتفكير الشديد فـــــى مضمونها سواء كان هذا التفكير ظاهرا أم خفيا • فيكـــون الحدس اذن ثمرة تركيز شديد لحدس أكبر ينطوى على ادراك للعلاقات بين الحدوس المختلفة حول الموضوع •

ومن الخطأ أن يظن أن "ديكارت" كان أفلاطونيا فى تطبيقه للرياضة فى مجالى الفلسفة والعلم، ذلك لأن النسق الأفلاطونى،كان يختلف اختلافا بينا عن النسق الديكارتى ،فالأول قد انســـاق وراء " فيثاغورث " فلم يجعل الرياضة منهجا فحسب بل ذهب إلى ما هوأبعد من ذلك ، فأدخل الرياضة فى صميم الوجود، وفســر الوجود بالأعداد ،والموجودات بالأبعاد الهندسية ،أى أنه لـــم يستعن بالرياضة منهجا للفكر ، كما فعل "ديكارت" بل جعل منها عاملا أساسيا لتفسير الوجود نفسه، وكان على " سبينوزا " أن يسير فى الطريق الديكارتى نفسه ، وأن يوغل فى استخدام المنهج الرياضى ، بحيث أصبحت الفلسفة فى نظره ذات هيكل رياضى ، من حيث نظام الفروض والبرهنة والنتائج ،وكأنه يريد بذلك أن يطبق بتزمت المبادئ الديكارتية ،فى المنهج الذى أشار إليه "ديكارت"، ويلاحظ من ناحية أخرى ، أن هذا الاتجاه فى استخدام المنهـــج الرياضى قد غفلت عنه المدرسة الإنجليزية فى نشأتها الأولـــى عند " فرنسيس بيكون" ، ومن هنا يتضح لنا كيف أسهمت الرياضة فى تأسيس المنهج عند "ديكارت" •

حيث أثمر لقاؤهما عن امكان تطبيق العلم الرياضى فى الطبيعة ، وهو ما عبر عنه "ديكارت" بمدى أهميته فى السيطرة عليها فى كتابه " المقال" إذ يقول " إنه يطلب هذه الفكرة وسيلة عليا لبلوغ اليقين "(١)

لما كان الفيلسوف قد تأثر إلى حد ما بتربيته الروحية منذ الصغر فقد فسر بعض مؤرخى حياته ان اكتشافه للمنهج جاء نتيجة لشعور دينى غمره كان قد حدث له بعد ليلة المدفأة ،فقام على أثره بصلاة شكر لله وللعذراء

كما نذر أن يحج إلى نوتردام دولوريت ،وهى مكان مقدس محبب لدى الكاثوليك امتنانا منه ،وعرفانا بفضل الله عليه ،وهذا كما فسره " بابيه " مؤرخ حياة الفيلسوف دلالة على عمق الوجدان الدينى(٢) واهتماما بتأدية شعائر الدين.

وقد يتصور البعض أن قيامه بمثل هذا العمل هو من قبيل الامتنان لبلوغ هدفه فى المنهج ،غير أننا نرى أن اهتمامه بالدين كان صادقا وحقيقيا ،فهو يقول فى رسالة إلى الأب "مرسين" " كنت فى فرانيكيرو أقطن بيتا صغيرا وفى عزلة عن بقية المدينة حيث يفصلنى عنها مجرى مائى إلا أن الرسوم والشعائر الدينية كانت تؤدى على أكمل وجه "(٣)

---

(1) Descartes: Discours de la Méthode, Discourse on methode John vitch, London 1910 pl .p7.

(2) Baillet.A, La vie VI p90

(3) Lettre à Mersenne du 18 Mars 1630 Correspondance A.M Librairie Félix Alcan Paris 1936 Tome 1, P. 124.

بطابع روحى تلقى فيها قواعد التعليم اليسوعى بنظمه وأساليبه وطرقه المثلى، وقد ظهرت آثار هذه النشأة فى اختصاره لكتاب " قواعد فى المنهج" إلى خمس أوست صفحات فى" المقال عن المنهج وكذلك فيما بدا على قواعده من مسحة ارشاد وتوجيه ،بالاضافة إلى دعوته إلى تجنب المبادىء العامة ، والنظريات البحتة المجردة التى هى من سمات الفلسفات القديمة ، ثم اقباله على التجربة والمران وحسن قيادة الفكر ، مع تجنب الخضوع للمصادفات والحظ، والسعى فى العمل وفقا للارادة المطوعة بالرياضة الروحية التى أصبحت فيما بعد مقدمة لاغنى عنها للرياضة العقلية ،وهى ما أسس بها نظرته العلمية إلى العالم الطبيعى .

وبالاضافة الى أثر تربيته الدينية الأولى ،فقد كانت هناك ثمة عوامل شجعته على تحريرمؤلفه . المقال فى المنهج" ومن هذه العوامل التقاؤه بالعالم الرياضى" اسحق بيكمان عام ١٦١٨

= ودراسة للآلات الجديدة كالتلسكوب والمنظار،والثانية فى الآثار العلوية ،وتعنى بالظواهر الجوية ،من السحاب والمطر والبرد وقوس قزح، وانعكاس صورة الشمس فى السحاب مفسرة بأبسط الوسائل وأكثرها مطابقة للطبيعة .والثالثة فى الهندسة ،وتختص بنظرية عامة للمعادلات ، واصطلاح جديد للرمز للكميات ،كما جاءت بحل لمسألة "بابوس" بالاضافة إلى "المقال"وبرنامج لأبحاث علمية ،ورسائل قصيرة فى المنهج،وأخيرا ترجمة لحياة المؤلف الروحية .

Koyre; Alexandre; <u>trois Leçons Sur Descartes</u> Imprimerie Nationale Boulac, le Caire 1938. p 4.

* **تعليق وتقييم :**

مما سبق يتبين لنا كيف أن الفلسفة الأولى عند "ديكارت" التي تعني الحكمة ، لا تقتصر على حد التبصر والنظر في الأمور فحسب بل تعني المعرفة النظرية المتكاملة ،لكل ما يمكن للانسان أن يعرفه " بهدف تدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون"

ولايعني "ديكارت" بهذه المعرفة الممكنة للانسان ما هو مكتسب منها بحكم التجربة الشخصية ،أو الاطلاع أو الحوار،لكنها تعني المعرفة بالمبادىء الأولى عن طريق العلل،التي يستنبط منها الانسان جميع معارفه وعلومه ، إنها مبادىء الفلسفة عنده ،نراها بالمعنى الديكارتي تخالف معنى الفلسفة الوسطية التي كانت تعني العلم بالموجود بما هو موجود أي العلم بخصائص الوجود الجوهرية

إن "ديكارت" يرفض هذا المبدأ الذي يؤكد على الوجود ولا يعير اهتماما للموضوع محل المعرفة أو الوجود. لذلك رأى أن تكون نقطة البدء في المعرفة هي الذات Le Moi التي تعرف أو تمتلك القدرة على المعرفة عن طريق وعي الذهن وانتباهه .

ومنهج الميتافيزيقا كما حدده الفيلسوف هو ذلك المنهج الذي يتأتى من ملاحظة العمل الذهني في الرياضيات،وقد أكد على ذلك في التأمل الأول حيث يشير إلى مدى صدق ويقين المعارف التي تتسم بالتجريد والموضوعية . وقرر أن من يمرن ذهنه على المسائل الرياضية يصبح جديرا بالبحث عن الحقائق الأخرى ، من حيث ان منهج الفكر يكاد يكون واحدا في جميع الأمور،وهذا ما سوف يشير إليه في " قواعد لهداية العقل" وكذلك في" المقال عن المنهج " .

ويعد هذا التصريح دليلا على اهتمام الفيلسوف بواجبات الدين ، فعلى الرغم من العزلة التى فرضها على نفسه واشتغاله بالفكر، إلا أن ذلك لم يقلل من اهتمامه بشئون عقيدته ،مع أن هذا الاهتمام لم يبدو جليا كما كان عند " مالبرانش ".

فحقيقة الأمر أن الكثير من الأفكار التى نجدها عندفيلسوف مؤسس مدرسة ما، ونحس بها ملقاه بدون تفسير أو تحتاج إلى ايضاح،نرى أن تلامذته يحاولون ايضاح هذه المواضع الغامضة، فإذا كان "ديكارت" قد ألمع إلى حلم المدفأة ،ولم يشر هو نفسه بصورة قاطعة إلى أن هذا عطاء إلهى ، ونعمة الهية ، إنما فسرها على سبيل التأويل ، مع انه يحتمل هذا المعنى،لايلبث أن نجد تلميذه "مالبرانش" يرتمى فى أحضان الالهام بنظريته عن "الرؤية فى الله" ، ولم يكن هذا ابتداعا من"مالبرانش " بقدر ما كان تأسيا بديكارت ، وسيرا على طريقه ،واستمدادا من آرائه ومن حدسه الأولى بالمنهج، الذى يمثل كما أشرنا من قبل منحة أو الهاما كاملا من الله.

على ضوء ما سبق يظهر لنا مدى ارتباط منهج"ديكارت" بالحدس أو الالهام الالهى ،كما أن تأويل أحلامه يفيد ثقته بالعقل والحقيقة الكامنة فيه من قبل الله.

ويعد هذا التفسير الدينى أحد التفسيرات التى قيلت بصدد نشأة المنهج عند "ديكارت" والذى يمكن أن نضعه ضمن مجموعة العوامل التى ذكرها الفيلسوف فى "المقال " باعتبارها عوامل أسهمت فى نشأة المنهج.

.. بهـ مهمهـ لاسبـ وقد حر مر سبطر الحو س عليه

وسمـ كانت الفلسفة الديكارتية نبحث دائما عن اليقين، وتسعى جاهدة لبلوغه، فهى لذلك ليست مجرد فكرة نظرية، تبحث فى مسائل وجود النفس الإنسانية، ووجود الله والعالم فحسب، وإنما هى طريقة اعداد للمعرفة ومنهج يسترشد به فى الوصول إلى الدقة واليقين والموضوعية .

٤- أسس المنهج الديكارتى :

يتبين لنا مما سبق مقدار مساهمة الرياضة فى تأسيس المنهج الديكارتى، وكيف جعل منها الفيلسوف منهجا للفكر، يقوم على أساس الوضوح والتميز، عن طريق بداهة العقل التى جعلت من كل ذهن واضح هو ذهن ديكارتى، وقد أبرز الفيلسوف هذا الوضوح فى " مبادىء الفلسفة " ، فعرض منهجه يؤكد على ضرورة الشك فى سائر الأشياء حتى يتبين صحتها، يقول فى المبدأ رقم ٤٧ : " لكى نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التى اكتسبناها فى طفولتنا يجب أن ننظر فى كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين ما هو واضح منها "(١) . ومن تحليل هذا النص يتضح مدى اهتمام الفيلسوف بالأفكار الواضحة وكيف أنه قد وضعها فى مقدمة الأفكار التى ينبغى على العقل التمسك بها، والسعى لاكتشافها منذ البداية فى ذهنه على أن يفرغه من جميع المعارف التى تعلمها منذ الصغر ويترك الأفكار والمعتقدات التى تلقاها منذ طفولته لشكه فى

---

(١) ديكارت، مبادىء الفلسفة، عثمان أمين ج١ مبادىء المعرفة البشرية .

ولما كان "ديكارت" قد طبق منهج الرياضيات على الميتافيزيقا فقد صارت الأخيرة أكثر يقينا إلى حد أنها قد عادلت فى يقينها يقين الأولى ، وقد عبر "ديكارت" عن ذلك فى رسالة كتبها فى ١٥ ابريل عام ١٦٣٠ إلى أحد أصدقائه ذكر فيها " بأنه قد اهتدى إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين تعد أكثر بداهة من البراهين الهندسية ،كما يشير فى الرسالة نفسها إلى أن كل الأمور المتعلقة بالميتافيزيقا واضحة كل الوضوح أمام النور الفطرى الموهوب للذهن من قبل الله "(١)

تشير هذه العبارات بصفة عامة إلى وضوح وصدق براهين الميتافيزيقا التى طبق عليها " ديكارت" المنهج الرياضى .

لكن لماذا أصبحت الميتافيزيقا عنده هى أكثر العلوم يقينا ؟

لقد أصبحت كذلك لأنها تعد من أكثر العلوم الانسانية البحتة امكانا للبرهنة العقلية ، ولأنها تتضمن عدد من المسائل والموضوعات الدقيقة والصعبة التى لايمكن اثباتها بدقة إلا باستخدام الرياضة وتعد فكرة وجود الله من بين هذه الموضوعات ،كذلك فكرة الذهن الانسانى وطبيعته وطرق معرفته وحدودها ، وكذلك فكرة المادة وغيرها من الأفكار الغامضة .

ومن بين الأسباب التى أدت إلى أن تصبح الميتافيزيقا أكثر يقينا بعد تطبيق المنهج الرياضى عليها ،أنها تعد من أكثر العلوم التى تمكن من ينظر إليها عقليا ،ويهتم ببراهينها وأدلتها ،من

---

(1) Descartes, Oeuvres de Descartes Lettre 15 Avril 1630 A.T.

" أن الذهن يعتريه التعب من اطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التى نحكم عليها "(١). ويقصد "ديكارت" بهذه العلة أن مداومة التأمل والتفكير واطالة الإنتباه فى الأشياء التى تحكم عليها يجهد قوانا العقلية ويعرضنا للوقوع فى الخطأ .

والعلة الرابعة متضمنة فى المبدأ رقم (٧٤) وفحواها :
" أننا نربط أفكارنا بألفاظ لا نعبر عنها تعبيرا دقيقا "(٢)، وينصح "ديكارت" فى هذه العلة بضرورة تحديد ألفاظنا حتى يتسنى لنا التعبير عنها بدقة ووضوح ، لأن غموضها مدعاة للوقوع فى الخطأ .

مما سبق يمكننا اجمال أسباب الوقوع فى الخطأ عند " ديكارت" على الوجه التالى :

لكى نتفلسف بدقة ووضوح ينبغى علينا أولا أن نتخلص من أحكامنا السابقة ، ونطرح جميع الآراء التى سلمنا بها من قبل. وأن نراجع ما بأذهاننا من تصورات وأفكار سبق أن تعلمناها ، وأن لا نصدق إلا ما هو صحيح منها ، وبهذه الطريقة نتيقن من وجودنا ، باعتبار أن طبيعتنا تنطوى على التفكير .

كما نعرف فى الوقت نفسه أن هنالك إلها نعتمد عليه ، هو علة لجميع الأشياء . ومن خلال فكرنا الذاتى ، وفكرة وجود الله ننطلق نحو قضايا كثيرة كقضية "العدم " الذى لا يمكن أن يكون علة لأى شىء.

---

(١) نفس المرجع ص ١٧٥
(٢) نفس المرجع ص ١٧٧ .

صحتها . إن المعرفة الواضحة عند "ديكارت" هي تلك المعرفة الحاضرة الجلية في ذهن حاضر منتبه .

ولايقف "ديكارت" عند هذا الحد بل يبين لنا في "مبادىء الفلسفة" : الأسباب التي تدفع للخطأ ، أو علل أخطائنا وهي أربعة .

هـ- أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ هي :

العلة الأولى : متضمنة في المبدأ رقم (٧١) وفحواها "أنه من الخطأ أن نبقى على الأحكام المبتسرة التي اتخذناها في مقتبل عمرنا" (١) وتعني أنه يجب علينا القضاء على الأحكام التي تعلمناها منذ الصغر وعلقت بأذهاننا وهذه مرحلة أولى يهدف منها "ديكارت" تفريغ الذهن من المعلومات والمعارف السابقة التي تلقاها الإنسان منذ صغره حتى يتهيأ الذهن بعد ذلك لقبول الأحكام والمعارف اليقينية والمتميزة .

والعلة الثانية متضمنة في المبدأ رقم (٧٢) وفحواها هو " أنه من الخطأ أن نتمسك بهذه الأحكام المبتسرة وعدم نسيانها" (٢) ويعني بها محاولة نسيان الأحكام المسبقة والمبتسرة التي تعلق بأذهاننا حتى يتسنى للعقول استقبال الأفكار المتسمة بالوضوح والتميز .

أما العلة الثالثة والتي تتضمن في المبدأ رقم (٧٣) فمضمونها

---

(١) نفس المرجع ص ١٧١ .

(٢) ديكارت ، مبادىء الفلسفة : عثمان أمين ج١ مبادىء المعرفة البشرية ص١٧٤ .

يتوصل إلى الحقيقة أو يدركها بذاته أى بالحدس العقلي المباشر الذى يدرك الأشياء للوهلة الأولى فى كامل حقيقتها ويقينها. وهو دعامة العلم.

وعلى هذا النحو يدعو "ديكارت" للمعرفة اليقينية أو يوجه نداءا إلى يقين المعرفة الذى هو عماد العلم والتجربة، الذى لايفسح مجالا للاحتمالات المشكوك فيها التى لايستند إليها علم ولا منهج.

وهكذا ينتهى "ديكارت" من قاعدته الأولى إلى طلب اليقين والبداهة اللذان هما غاية العقل فى بحثه عن الحقيقة. على أن ذلك المسعى لايكفى وحده للوقوف على حقيقة الفكرة النهائية، لأنه ينبغى أن تحصل الفكرة ذاتها على وضوح وتميز كامل والوضوح فى المضمون يعنى، ألا يكون غامضا أو مشوبا بلبس أو غموض بينما أن التميز فيه يفيد ألا يطلق هذا المضمون على أكثر من فكرة فى الوقت نفسه ، وهكذا فان "ديكارت" يطلب البداهة واليقين من العقل ذاته كما يطالب الفكرة الماثلة أمامه بالوضوح والتميز. فهذه الخصائص كلها من عمل العقل الذى يطلب المعرفة.

وفى النهاية يجب علينا ألا نتسرع فى أحكامنا لأن العجلة من دوافع التردى فى الخطأ .

ب : <u>قاعدة التحليل والتقسيم</u> :

فحوى هذه القاعدة هى أن نقوم بتحليل وتقسيم المشكلات بقدر المستطاع وبحسب ما تقتضيه طبيعة البحث فى نوع المشكلة.

ولو أننا دققنا النظر وتأملنا ... وبحث
نفحص الأشياء الموجودة فى العالم حو... كرنا من
قبل، وعقدنا مقارنة بين الموقفين ،لتبين ... ما قد حصلنا
على تصورات تتسم بالوضوح والجلاء والتميز ،وهذه هىالقواعد
الديكارتية التى تشمل أعم مبادىء المعرفة الإنسانية وأهمها .

٦- قواعد المنهج : Les Règles De la Méthode

حدد " ديكارت" فى مؤلفه " المقال فىالمنهج" أربع قواعد
أساسية ينبغىعلىالإنسان اتباعها فىالبحث عن الحقيقة. وهذه
القواعد هى : قاعدة البداهة وقاعدة التحليل وقاعدةالترتيب ثم
قاعدة الاحصاء وسوف نحاول فيما سيأتى عرض هذه القواعد
بالتفصيل :-

أ قاعدة البداهة Regle De L'Evidence.

يقول " ديكارت" فىهذه القاعدة التى يطلق عليها اسم
قاعدة البداهة واليقين " أنه لايقبل شيئا علىأنه حق،ما لم
يعرف بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن يتجنب التعجل فىالحكم والأخذ
بالأحكام السابقة . كذلك ،فلن ندخل فىأحكامنا إلا ما يتمثله
العقل فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك"(١) ومن تحليل هذه
القاعدة تتضح لنا دعوة استقلال العقل عن سلطة الأحكام المسبقة
والآراء الموروثة التى تفرض عليه. ذلك لأن العقل بحكم طبيعته

---

(1) Descartes, Discours de la Méthode
Par. P. Foulquié, Les Edition De
L'Ecole Paris 1947.p 24.

الديكارتي بالرياضة على مصراعيه ،فهي تطبق منهج الرياضة بوضوح كامل على منهج الفكر الفلسفي . وهنا يمكن ملاحظة عددمن العمليات الحسابية والجبرية التي هي قوام منهج الرياضيات الدقيق، فالسلسلة الجبرية عند " ديكارت" تبدأ من الواحد(العدد) وهو الوحدة الأولى البسيطة في جميع العمليات الحسابية ثم يتدرج مسلسل الأعداد تصاعديا فهو هنا يبدأ من الواحد وينتهي إلى نهاية سلسلة الأعداد المتصاعدة.،ولما كان" ديكارت" حريصا على تطبيق منهج الرياضة في مجال الفلسفة فليس بمستغرب إذن أن يبدأ تفكيره من الحقيقة الأولى البسيطة ، ثم يتدرج صاعدا حتى يصل إلى الحقائق المركبة .

د ـ قاعدة الإحصاء : Régle Des Dénom Brements Entiers.

وترمي هذه القاعدة إلى التأكد من اننا لم نغفل في أثناء عملية التركيب أي جزء من أجزاء المشكلة المطروحة للحل يقول " ديكارت " : " أن أعمل في جميع الأحوال من الاحصاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلني على ثقة من انني لم أغفل شيئا له صلة بموضوع المشكلة " المعروضة للبحث " .

ومن تحليل هذه القاعدة نستطيع تلمس عنصر الاستقراء الذي يطبقه الفيلسوف بهدف تجنب الغفلة والخطأ .

(٧) مشكلة المنهج بين "أرسطو "،"بيكون" ، " ديكارت ":

لقد كان ميلاد المنهج هو مشكلة القرن السابع عشر الذي تبلورت فيه سائر الاتجاهات الفكرية والعلمية وتكاتفت في الثورة على الفكر المدرسي والمنطق الأرسطي.

يقول "ديكارت" فى هذه القاعدة :" نقسم كل مشكلة من المشكلات التى نبحثها بقدرما نستطيع إلى ذلك سبيلا، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه "(١)

وترمى هذه القاعدة إلى محاولة تحليل الحقائق لابتفتيتها وتقسيمها إلى حد لايسمح لنا بدراستها وبلوغ الهدف منها، بل بتحليلها على غرار مسائل الرياضة والهندسة. فانه يجب علينا إزاء أى مشكلة أن نبدأ بافتراض مجموعة من الأسباب - التى يحتمل أن تكون واحدة منها هى السبب فى الظاهرة أو المشكلة - ثم نقوم بفحص كل سبب منها على حدة حتى نصل إلى الأسباب الحقيقية للمشكلات .

جـ : قاعدة الترتيب (التركيب) : Ordre

يقول " ديكارت "فى هذه القاعدة :" يجب أن نرتب أفكارنا فنبدأ بأبسطها ثم نتدرج قليلا قليلا حتى نصل إلى معرفة أكثر تعقيدا، وأن نفترض ترتيبا بين الأفكار التى لايسبق بعضها البعض الآخر بالطبع "(٢)

تأتى هذه المرحلة- الترتيب - فى المرحلة التالية بعد التحليل ،أو مقدمة وبداية له.

وتبلغ أهمية هذه القاعدة الترتيب - ذروتها وأهميتها عند " ديكارت" لانها تنبع من قاعدة التحليل السابقة وتفتح باب الشك

---

(1) Ibid p 25.

العلمى ،والصراع الدينى ،والتخبط فى متاهات الصدف والحظوظ دون خطة موضوعة أو منهج محدد،هو من أسباب وقوع غالبية الناس فى الخطأ .

لذا فقد ظهر لديكارت أن آفة الفلسفات السابقة تتمثل فى افتقارها إلى منهج دقيق، يجعلها لاتلتزم بعالم الفكر[١] المجرد في عزلة عن العالم الطبيعى ،وتلك سمة اكتسبها تفكير " ديكارت" من النظر فى البناء الرياضى للهندسة التحليلية ،التى جمعت بين تحليل الأقدمين وجبر المحدثين التى صاغها علما متكاملا أضيف إلى علوم الرياضة المتعارفة فى عصره ، وما تلاه من عصور . ولذا فان" ديكارت" " سيظل فاتحا بابا كان من قبل مغلقا وهو البحث عن منهج البحث الفلسفى طمعا فى الوصول إلى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية وسوف يظل " ديكارت " اماما بمنهجه لكل من يأتون بعده وإن اختلفوا عنه فى موقفه الفلسفى"[٢].

---

(١) نجيب بلدى ، ديكارت ،دار المعارف بالقاهرة ،القاهرة ١٩٥٩ ص ٧٧ .

(٢) محمود فهمى زيدان ،مناهج البحث الفلسفى ،دار الأحد البحيرى اخوان بيروت ١٩٧٤ ص ٦٣ .

وليس جديدا على هذه المرحلة الانتقالية أن يشعر " ديكارت" بضرورة المنهج باعتباره الخطوة الأولى فى طريق التفلسف الصحيح فقد سبقه إلى ذلك" فرنسيس بيكون" الذى قدم للفلسفة محاولة أولى لبناء منهج علمى وفلسفى جديد أو منطق جديد يحل محل المنطق الأرسطى القديم.

وإذا نظرنا إلى موقف "ديكارت" بصورة أكثر دقة، وجدنا أنه قد حدد الاطار العام لفلسفته فى منهج دقيق واضح المعالم له خطواته ومراحله التى كان يسير عليها فى مؤلفاته ملتزما باتباعها لكى يصل إلى اليقين الذى لايعدله يقين.

فما هو هذا المنهج الديكارتى ؟ وما هى أهم خطواته الأساسية ؟ وما هى الدوافع التى أدت إليه ؟

لقد كشف القرن السابع عشر عن ثورة علمية عارمة ظهرت بوادرها الأولى منذ عصر النهضة والأمر الذى لاشك فيه أن تجربة المنهج عند "بيكون" تعد محاولة رائدة فى هذا المجال بعد عصر النهضة فقد وضع منهجا له خطواته المحددة فى ميدان العلوم الطبيعية .

وجاء " ديكارت " بمنهجه يؤكد المسيرة فى هذا الاتجاه بعد قرون طويلة من الخضوع للمنطق الأرسطى القياسى العقيم الذى احتضنته الفلسفة المدرسية Scholastique منذ القرون الوسطى وهو ما كان يدرسه " ديكارت" فى لافليش فى مرحلة تعليمه الأولى ولم يكن مثار اعجابه .

وبمرور الزمن اكتشف الفيلسوف أن الفوضى الفكرية والاضطراب

الفصـــل الرابــع

الشـــك المنهجى

١- مقدمة تاريخية فى مفهوم الشـــك
٢- مشكلة المعرفة بين العقل،والحواس
٣- مذهب الشك فى تاريخ الفلسفـــة

* معنى لفظ الشـك :

أولا : الجذور التاريخية لمذهب الشك عندالبونـان
ثانيا : مذهب الشك فىعصرالنهضة ،ومطالع العصـــر الحديث .
ثالثا : مكانةالشك الديكارتى من تيار الشك فـــى القرن السابع عشر.

٤- الشك ،والفلسفـة الديكارتيـــة
٥- مراحل الشـــك الديكارتــــــى
٦- توقف الشك فى وجودالذاتالإنسانية
٧- الدوبيتو ،واثبات وجـــود الذات



١- مقدمة تاريخية فى مفهوم الشك :

ان تاريخ عمر الشك هو تاريخ عمر الإنسان ،ومولده هومولد معرفته ، نفسها ، فالنزوع الى الشك ملازم للمعرفة ،لاحق لها. ومع أن هذه النزعة تنطوى على معنى سلبى ، وتوقف عن الحكم فى شكلها العام ،بيد أنها تعد مدخلا ضروريا ليقين العلم ،وتقدم المعرفة ذاتها ،فلا وجود لمعرفة حقه بدون شك.(١)

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفى ظهور فلسفات شك عديدة ،منها ما ذهب إلى انكار معرفة العقل ،والاعتراف بشهادة الحواس ،كما جاء فى فلسفة "هيرقليطس" (فيلسوف التغير والصيرورة) ،وكذلك السوفسطائيين (بروتاغوراس - جورجياس) - . وجاءت الفلسفة الإيلية (بارمنيدس) تستنكر أحكام الحواس وتهدم مذهب " هير قليطس " فى التغير ، وتثبت ببراهين العقل وحده استحالة التغير والحركة (زينون الإيلى).

وهكذا يتضح لنا اتجاهان للشك : أحدهما يستند إلى الحواس ويثق فى المعارف الآتية عن طريقها. والثانى يرفضها ويشك فى أحكامها ويولى العقل وبراهينه ثقته الكبرى.

والذين يشكون فى الحواس ويحاولون هدمها كانوا يقدمون الكثير من البراهين التى تهدم هذه الشهادة :كالعصى التى تبدو كأنها مكسورة فى الماء ، وظاهرة السراب ،والصورتين اللتين نراهما لشىء واحد عند الضغط على إحدى العينين.

---

(١) إذا استثنينا من هذا المجال نوع الشك المطلق،الذى لايؤدى إلى أية معرفة يقينية خارجة ، كما انه لامخرج منه .



الحسية .

ويذهب دعاة المذهب الحسي إلى أن العقل يولد كصفحة بيضاء " Tabula Rasa "، وتقوم التجارب والخبرات الحسية بدورها بنقش التجارب ، وتحصيل المعارف بهذا الطريق ، وعلى هذا النحو يرفض الحسيون القول بالضرورة ، ويرجعونها إلى تداعي المعاني على ما يذهب "دافيدهيوم" ، أو اكتسابها بالوراثة على ما يرى " سبنسر" .

والمذهب الحسي يعد من أقدم المذاهب الفلسفية عند اليونان فقد ظهر عند الأبيقوريين Epicurien ثم اكتمل في صورته الحسية التجريبية Empirisme من خلال فلسفة " جون لوك " " John Locke " (١٦٣٢– ١٧٠٤).

ويتلخص المذهب التجريبي في المعرفة عند "لوك" في حصول الإنسان على معرفته عن طريق الحواس ، إما الظاهرة Ideas[1] of Sensations أو الباطنة (أي التي تأتي عن طريق التأمل Reflexion)[2] وهو الادراك الداخلي الباطني للنفس . وينتج عن هذين الطريقين ، الأفكار البسيطة Simple Idea ثم نوع آخر من الأفكار يأتي عن طريق تأليف الأفكار البسيطة في أفكار مركبة Complex Idea[3].

---

(١) الحواس الظاهرة ص Sens externes ، اما الظاهري او الـ را ى و ـ ـ ـر د ـ ـ ـام Exterieur ou Externe

(٢) معنى بالفرنسية Réflexion

(٣) " " Composé

وهذه الاستدلالات المثيرة للشك والبطلان ، انما يواجه بها أتباع العقل المتشككون فى الحواس أعداءهم .

وهناك فريق ثالث من غير الواثقين فى الحواس والمنكرين لها، أولئك هم أتباع الشك المطلق absolu فى كل من الحس والعقل من أمثال بيرون .

(٢) مشكلة المعرفة بين العقل ، والحواس :

إذا بحثنا مشكلة المعرفة بين العقل والحواس فإن ثمة تساؤلات تتبادر إلى أذهاننا فى مقدمتها :

هل يمكن اعتبار الحواس مصدرا للمعرفة ؟

وهل فى امكاننا الركون إلى العقل وحده فى معزل عن الحواس فى سبيل الوصول إلى المعرفة اليقينية ؟ .

وهل يمكن الجمع بين الحس والعقل فى سبيل اقامة معرفة حقيقية ؟

والحق أن أتباع مذهب الحس ، يرون ارجاع المعرفة إلى الاحساس وان كل من فقد حاسة ، فقد العلم بما يقابلها من محسوسات، لذلك فقد رأوا أن المعرفة ليست ضرورية أو مطلقة بل تجريبية نسبية ، تتوقف على حالة الإنسان الشخصية ، وعلى مقدار ما يكتسبه من خبرات وتجارب .

وحيث ان الحسيين ينكرون أن تكون المعرفة ضرورية مطلقة ، فانهم يرفضون لذلك الأفكار والمبادىء الفطرية ، أى ما يسمى بقبلية المعرفة (البديهيات ، المبادىء الأولية ، ضرورة قضايا المعرفة ، كلية قضايا المعرفة) فيؤمنون بأن هذه القضايا ترجع إلى الحس والخبرات

والعلية . وهى تمثل القوانين الأولية للذهن ،توجد فيه وتعمل بدون تدخل منه .

وعلى هذا النحو يفسر "لوك" الفكر عن طريق تداعى المعانى آليا (١) ، ويفسر الترابط بين الأفكار عن طريق التداعى،ويرى أن مبدأ العلية ، لايتضمن أى نوع من الضرورة أو الحتمية ، على ما يذهب العقليون بل يقوم على التكرار Répétition من حيث انه يصبح عادة ذهنية . فرؤية ظاهرة تعقب أخرى وتكرار هذه الرؤية يجعلنا نتذكر الظاهرة الثانية حين حضور الأولى ، فنطلق على الظاهرة التى تذكرناها اسم العلة ،وعلى الحاضرة أمامنا اسم المعلول. ويعد هذا الاقتران بين الظاهرتين : السابقة واللاحقة هو سبب القول بالارتباط الضرورى بين العلة والمعلول .

وتستمر مسيرة التجريبية ،حتى يظهر الاتجاه المادى فى القرن التاسع عشر، الذى ساعد عليه ذيوع المنهج التجريبى،وتمثل هذا الاتجاه فى: الداروينية والمادية الجدلية وغيرها.وكانت هذه المدارس " ترى أن المادة هى مصدر الوجود الوحيد،وأن الفكر والذهن وغيرها من الأمور المعنوية ، إنما ترجع إلى المخ الذى يعتبر تركيبا ماديا معقدا ، ولهذا فقد جعلت هذه المدارس من الاحساس الأساسى الوحيد للمعرفة وفسرت الوجود بالمادة والحركة " (٢)

أما الحسيون فقد رأوا أن المعرفة الحسية على تنوع ضروبها إنما ترجع إلى ما يشبه الأفعال المنعكسة الشرطية . (٣)

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٥

(٢) محمد على أبوريان ـ الفلسفة ومباحثها . ص ٢٣

(٣) نفس المرجع ص ٢٣١ .

وتقوم الحواس Senses بدورها فينقل صورة عن كيفيات الأشياء الخارجية التى تنقسم إلى نوعين هما كيفيات أولية " Primary Qualities "(١) وثانوية Secondary Qualities (٢) يمثل النوع الأول : الامتداد والشكل والحركة والمقاومة. أما النوع الثانى فيمثل : الألوان والطعوم والروائح وهذا النوع من الكيفيات غير موجود بداخل الأشياء بقدرما هو موجود فى خبرتنا وطبيعتنا الجسمانية.

ويتحدد دور أفكار التأمل فى امدادنا بأفكاربسيطة عن قدراتنا الداخلية كأفكار الانتباه والذاكرة والحكم والاستدلال والاعتقاد وغيرها ..

وبدخول العقل الذى يصطنع أفكار العلاقات ولايصدر عنالتجربة فان " لوك " يكون قد خفف من حدة التجريبية المطلقة التى سوف تبرز بوضوح فى فلسفة "دافيدهيوم" " David Hume " (١٧١١- ١٧٧٦) الذى قسم الأفكار إلىنوعين: حسية وتأملية التى تشكل مع أفكار الحس " نسخا" للاحساسات الخارجية ،والمشاعر الباطنية ،وهذه الأفكار البسيطة (الحس والتأمل) أفكار حقيقية.

وتستند عملية تكوين الأفكار أو تكوين" الأفكارالمركبة) من تجاذب قوانين الفكر للأفكار على غرار تجاذب الأجسامالطبيعية وهذه القوانين هى - قوانين تداعيالمعانى - Laws of Association of Ideas(٣) التى تتألف من قوانين التشابه والتجاور

---

(1) Qualités Primaires

(2) Qualités Secondaires

(٣) مذهب الترابط Associationnisme

وعلى هذا النحو تصبح الحواس مجرد وسيلة ، أو قناة تصلنا بالعالم المادى، وتنقل لنا صوره ، ففى كثير من الأحيان تخدعنا أبصارنا لأسباب تتعلق بظروف المكان أو الزمان أو الصحة الجسمية ، فنرى بعض الأشياء (بحواسنا) ، على غير ما تبدو عليه فى واقع الأمر ، وذلك لايعنى أن حقائقها الثابتة ، وماهياتها الصورية الموجودة فى أذهاننا . قد تأثرت بما يحدث للحواس ، فالوجود بصفة عامة هو تمثلات Représentations وادراكات ذهنية وهذا ما حذا بديكارت إلى التصديق بما يمثله لنا الذهن من أفكار من حيث أنها ممثلة من نور العقل الذى لايخطىء ولايخدع ويمثل على ذلك : بحقائق الرياضيات (الأكثر بداهة ويقينا، وضوحا وتميزا).

بعد أن قدمنا لفكرة الشك ،وصلتها بالمعرفة من خلال عرض المذهب الحسى القديم ،والمذاهب التجريبية الحديثة نعرض لفكرة الشك عند" ديكارت" . فنقول :

إن الشك الديكارتى واسع المفهوم فهو لايقتصر على مجرد الشك فى بعض الأفكار أو المعتقدات بل ينسحب أيضا على الشك فى حواسنا وعقولنا .

فهو نوع من الشك يهدف إلى خدمة منهج المعرفة اليقينية ،وهو لذلك ضرورى لدراسة الفلسفة ،والتقدم فى طلب الفكر النزيه ،الخالى من الغموض والخطأ واللبس .

إن الشك الذى اصطنعه "ديكارت" ،يمثل وقفة عقلية ،يحاول فيها الذهن تنقية أفكاره وتمثلاته ، فقد اعتاد الناس بحكم فطرتهم على الثقة فى حواسهم ، ذلك لأنهم يفترضون وجود العالم الخارجى ،بدون حاجة الى استخدام استدلال عقلى،بل قبل استخدام العقل ذاته ، فافتراض وجود الله حتى ولو لم ندركه بحواسنا واعتقادنا العميق بوجوده ، حتى لو لم نوجد نحن،يعنى أن احساس الانسان بالعالم الخارجى ، فطرة وغريزة من الله .

ولما كان قد وقر فى نفوسنا فكرة وجود العالم ،فقد تصورنا أن حواسنا من الأمانة والصدق ، فى نقل صورة هذا العالم إلينا ،أو فى تعريفنا به . بيد أن الحقيقة غير ذلك،وأن موجودات العالم الخارجى وثيقة الصلة بحواسنا- ما هى إلا تمثلات فى أذهاننا بحيث أنها موجودة فى العقول ، - فى وجودها وغيابها - فى الواقع المحسوس- أى فى رؤيتنا لها وعدم رؤيتها .

(٥٧٠ – ٤٧٥ق م) وكانت له آراء طريفة من الطبيعة، ووجود الآلهة ومما يذكر عنه انه هاجم آلهة "هوميروس"، وهاجم فكرة تشبيه الله بالانسان باعتبارها فكرة خاطئة، مؤكدا أن الله واحد، لايشبه البشر لافى البدن ولا فى الفكر لكن عقله يحرك جميع الأشياء بما يحتويه من فكر . ويقول عنه مؤرخو اليونان المتأخرون أنه كان أول الايليين لتشابه آرائه معهم فى فكرة الاله الواحد، وفى فكرة الوجود عند " بارمنيدس " . وجدير بالذكر أنه قد ذهب إلى " أن اليقين الكامل فوق ادراك الانسان لأن فوق الأشياء ظاهر يخفى حقائقها .

(ب) الايليون : Eleatics

اطلق اسم الإيليين أول ما أطلق على الفيلسوف "بارمنيدس" Parmenides وتابعه "زينون" Zenon . عاش أتباع هذا المذهب فى إيليا (وهى مستعمرة إغريقية بجنوب إيطاليا) يتلخص مذهبهم الذى ينطوى على بذور الشك : فى أن الواقع الحقيقى واحد غير متغير ، وعلى هذا الاعتبار فقد اعتبروا عالم المحسوسات عالم وهم وخداع . و. ٤١ " ميليسوس" Melissus (من ساموس ٤٤٠ ق م) ومن ايليا بنهج تعدل من آراء سلفه "بارمنيدس" و " زينون" باضافة اللانهائية واللامادية إلى الوجود. ومما يذكر عنه أنه وضع حجة ضد الاحساس فحواها : أننا ندرك عن طريق احساساتنا كثرة من الأشياء ، غير أن هذه الأشياء سرعان ما تتغير ولما كان ذلك مستحيلا وفقا لمبادىء المذهب الايلى فسيصبح الادراك الحسى باطلا .

(٢) مذهب الشك فى تاريخ الفلسفة :

* **معنى لفظ الشك :**

يعنى لفظ الشك Skepticism البحث والتقصى من أجل الكشف عن الحقيقة . ومن الغريب أن يصبح مدلول هذا اللفظ فيما بعد، هو انكار قدرة الانسان على اكتساب المعرفة ،فهو يعنى بحث الانسان عن الحقيقة وعدم حصوله عليها.

وإذا كان أتباع مذهب اليقين قد ذهبوا إلى امكان قدرة الانسان على ادراك الحقيقة . فان الشاكين قد أنكروا هذه القدرة ،فلم يتمكنوا من اقامة نظرية فى المعرفة بل أقاموا نظرية يصح القول أنها :" انتقاء المعرفة أو عدمها "(١)

أولا - الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان :

لقد كانت لفكرة الشك التى ظهرت عند "ديكارت" جذور وسوابق ترجع إلى الفكر اليونانى ، وان كانت الفكرة ذاتها عند الأول، قد خرجت فى شكل جديد، وبهدف بنّاء ، فى سبيل اقامة نسق فلسفى حديث ، يخالف سائر الانساق الفلسفية السابقة عليه وسوف نبين فيما سيأتى نماذج من فلسفة الشك عند بعض الفلاسفة اليونانيين :-

(أ) "اكسينوفان " Xenophanes

لقد بزغ فجر الشك عند اليونانيين Grec ممثلا فى فكر " اكسينوفان" الشاعر والمفكر اليونانى الذى عاش فى قولوفون

---

(١) محمد على أبوريان : الفلسفة ومباحثها - دار الجامعات المصرية ١٩٦٨ ص ٢٠٨ .

" لقد قضى " بروتاغوراس " شبابه فى تعليم من يدفع له أجره فى المدن اليونانية "(٢)

وكان هؤلاء المتشككون يتجادلون بصفة دائمة ،و يعتقدون الاجتماعات فى منازل الأصدقاء لسماع المحاضرات العلمية لقاء أجور وكانت غايتهم من كل ذلك محاولة اقناع الخصم بأى شكل وبأى منطق ، فقد كان الدفاع عن الحق لايعير اهتمامهم ،بقدر الانتصار للفكرة مهما كان الثمن(٣) فكانوا يضللون ويفسدون الحقائق ، Sophistiquer .

وكان دفاع السوفسطائى يشمل الدفاع عن الفكرة أوضدها ،مادامت تتحقق من ورائها منفعة ذاتية ،فاستخدموا المنطق بصورة خاطئة . وكان حماسهم للمعرفة من أجل نشر مبادئهم ، والانتصار على الخصوم .

ولقدعرف السوفسطائيون فى تاريخ الفلسفة اليونانية بأنهم أول من أرسى دعائم الذاتية Subjectivité والفردية ، Individualité فى مجالى المعرفة والأخلاق(٤).

---

(1) Russell; A History of Western Philosophy, Part I p 96.

(2) Ibid .

(3) Zeller : Outline of the History of Greek Philosophy p 79.

(4) Ibid .

(جـ) "هيرقلطيس" Heraclitus

عاش في افسوس (مدينة يونانية في آسيا الصغرى ٥٠٠ق.م).
كان يرى أن وحدة العالم تكمن في تركيبه وسلوكه ، اكثر مما تكون في مادته ، وفسر المادة الأولية بالنار ، التي تتحكم في " التحولات" التي ينتقل بها كل مقوم إلى غيره في الكون (و هي مقومات ثلاثة كبرى هي : النار والماء والارض).
النار أدل شيء على التغير في مذهبه ، والتغير أو (الصراع — كما يذكر — كان ضروريا للتوحيد الدائم بين الأضداد .
وهكذا وضع "هيرقليطس" بفلسفته عن التغير والصيرورة ، بذور مذهب الشك الأولى .

(د) السوفسطائيون : Sophistes

أما السوفسطائيون[1] الذين ظهروا في النصف الأخير من القرن الخامس فقد نادوا بنسبية المعرفة . فالانسان مقياس الأشياء جميعا كما تشككوا في العقائد والأفكار والعرف السائد ، وفي المعرفة والقيم كما تشككوا في الديمقراطية الأثينية ، وادعو نسبية القوانين والعدالة والأخلاق والدين في المجتمع . كما تلاعبوا بالألفاظ Play of Words واحتكروا العلم وتاجروا في المعرفة يقول رسل

---

(١) السفسطائي : Sophiste يعني المعلم . وكان السوفسطائي معلم بيان للشباب يلقنهم المعارف التي يعتقد أنها تصلح من شأن حياتهم العملية حيث لم تكن في أثينا وقتذاك أماكن عامة للتعليم .
والسفسطة تعني Sophisme قياس باطل ، أو مغلوط فيه .

حمل على عاتقه مهمة الدعوة لرسالته الأخلاقية ،فيمجتمع أفسده السوفسطائيون ، بمناهجهم المتناقضة ،فعمل على الاهتمام باللغة بتحديد معانى الألفاظ المتداولة حتى لاتلتبس المعانى فى أذهان الناس ، وكان منهجه المتبع فى ذلك هو منهج التهكم والتوليد(١) الذى أراد به تطهير عقول الناس مما لحق بها من معارف باطلة وبذلك يقضى علىمنهج السوفسطائيين فىالتلاعب بالألفاظ ، وكان سقراط يدعو الانسان إلى المعرفة بالحقيقة وأول هذه المعارف " أن يعرف نفسه بنفسه " ، ويتمسك بالفضيلة التى كانت شعارا له يقول عنها :" الفضيلة علموالرذيلة جهل" . ومع ذلك فقد ذكر عن سقراط قوله : " أنا لا أعرف شيئا وهذا هو كل ما أعرف وقد فهمالمؤرخون من معنى هذه العبارة أن منهجه منطويا على ثمة بذور للشك.

(و) أفلاطون Platon

اما أفلاطون (٤٢٨-٤٣٨ق.م) فيلسوف المثالية الذى كان أقرب الفلاسفة اليونان روحية وأعمقهم نزوعا للعقيدة ، فقدتأثر بفيثاغورث كما مزج فلسفته بالرياضة والدين بحيث أننالانستطيع فهم أفلاطون إلا عن طريق " أوغسطين"(٢)

---

(1) Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy p 102.

(2) Jeager Werner: The Ideals of Greek Culture T. by Gelbert Highet, Volum 11 Oxford 1944.p 77.

ومن أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس .

(١) بروتاغوراس Protagoras

ولد فى ابديرا نحو ٥٠٠ ق.م ،وهى البلد نفسه الذى جاء منه " ديموقريطس " ، ومن أقواله المأثورة :

الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس ما يوجد منها وما لايوجد"

" Man is the Measure of all things . Of things that are that they are and of things that are not that they are not "

وتعنى هذه العبارة فى مذهبه انتفاء الموضوعية من الأشياء وانسحاب النسبية على المعرفة والحقائق ، وجدير بالذكر أن مذهبه فى الشك مبنى على خداع الحواس Deceitfulness of the senses .

(٢) جورجياس Gorgias

أما جورجياس فقد كان منطوق مذهبه يعنى" انه لايوجد شئ على الاطلاق وإذا وجد فلايمكن معرفته " .

(هـ) سقراط: Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ق.م)

أما سقراط صاحب الفلسفة الأخلاقية الذى لم يكن راضيا عن العقائد والنظم السياسية فى أثينا [1]،والذى وجه اهتمامه الى البحث عن الحقيقة فى ضمير الانسان وخلقه ، ووقف فى مواجهة مذهب الشك ، ونادى بتطهير المعرفة واللغة مما لحق بها من فساد،فقد

(١) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف،دار النهضة العربية- بيروت ط (١) ص ٥٩.

وربما كانت هذه النسب هي المثل عند " أفلاطون "(١) [illegible]

وقد ذهب " أفلاطون " في تصوره العالم إلى أنه يتحرك حركة دائرية ، وانسحبت هذه اللانهائية على تصور الله فأصبح الله لامتناهيا ، لاعتقاد اليونانيين أن الشيء الكامل الاستدارة [illegible] من اللامتناهي".(٢)

والعالم عند أفلاطون يتحرك دائريا بانتظام ، ودوام ، ويشارك في الجمال الإلهي .. ولهذا فقد جعل للصانع نفس كلية ، وفي محاورة الجمهورية يوضح لنا وجود الله على اعتبار أن لكل مجموعة من الأشياء مثال يحمل اسم شيء واحد . كمثال : الجمال والحق والعدل، وعلى قمة هذه المثل يوجد مثال الخير بالذات الذي لايدرك سوى " بالحدس" (وهو في قمة سلم المثل الرياضية أو الأعداد المثالية) . وبهذا التصور عن إله الخير يقترب أفلاطون من المسيحية(٣).

---

(١) المصدر السابق .

(2) Wall, Jean: Philosopher's Way, p. 474.

(3) Ibid. p. 470.

(٣) تعليق : كان لأفلاطون تأثير على فلاسفة المسيحيين خاصة في آرائه عن المثل والجدل الصاعد، وفي فكرة الله وعلاقته بالعالم وفكرة النفس ومصير الانسان، لقد اعتقد أنصار أفلاطون المسيحيين [illegible] العقل الذي يدبر العالم ويحفظه، والذي يجعل الأجزاء لمصلحة الكل [illegible] المعقول والنظرة الغائية للعالم .. وغيرها من أفكار " [illegible] أفلاطون : المأدبة أو في الحب لأفلاطون ت و ت د. علي سامي النشار [illegible] الأستاذ عباس أحمد الشربيني دار الكتب الجامعية [illegible]

ولقد قسم أفلاطون الوجود إلى عالمين متباينين تماما هما: عالم العقل وعالم الحس ، عالم الروح وعالم المادة الأولية أو (الهيولى) ، العقل قادر مطلق،والهيولى عاجز قاصر ،وبين عالم العقل والمادة كائنات على درجات من العقل إذا ما تمثلته وأخذت منه سمت بطبيعتها كما أنها تنحدر بمقدار ما تتلبس بالمادة (الهيولى)٠

والعقل المطلق عند أفلاطون هو الكمال المطلق،الذى لايحده زمان ولامكان ولا يصدرعنه إلا الخير والفضيلة ،فى حين أن المظاهر المادية مصدر بطلان وخداع لانها عرضة للتغير،بينما العقل المجرد (الذى تستقر فيه المثل التى هى صنو له خالدة وداثمة لاتقبل النقص ولا تتعرض للفساد)٠ هو مصدر الحق والخير والجمال ،هو العالم الحقيقى المطلق٠

ويمضى أفلاطون فى شرح مذهبه ، فيذهب إلى أن العقل البشرى عندما يعلو فإنه يدرك الحقائق المجردة ،بينما فى هبوطه يدرك المحسوسات ، عن طريق التجربة والمشاهدة الحسية ،ومن أمثلة الحقائق التى لاتدرك بغير تجربة حسية : " حقائق الرياضة العليا"

والله مهندس تكمن أحكامه فى الهندسة القائمة على نسب الأعداد المجردة (١) وعلى معرفتها معرفة عقلية بصفاء القريحة،

---

(١) جدير بالذكر أن افلاطون قد تأثر بفيثاغورث الفيلسوف اليونانى الرياضى الذى تصور أن العالم "عددونغم"فأخذ عنه تصوراته الرياضية ، كما تأثر به فى القول بتناسخ الأرواح وتجسد الأعمال بحسب الحسنات والسيئات .

ممثلين لهذه المرحلة .

(١) "بيرون" الشاك : Pyrroh

ولد بيرون حوالى(٣٦٥- ٢٧٥) فى إيليس وتلقى تعليمه على يد أحد الميغاريين،وقد عرف هذا الرجل باسم صاحب اللاأدرية ـ لأنه أنكر العلم واليقين، كان بين من رافقوا الاسكندر فى حملته على الشرق. عاد إلى وطنه بعد وفاة الاسكندر وعين كاهنا فيه "وعندما توفى أقام له اتباعه تمثالا تعبيرا عن احترامهم وتبجيلهم له .

ويرى بيرون أن كل قضية يمكن أن تحتمل قولين فيمكن ايجابها وسلبها بقوة متعادلة . والحكمة تكون فى العدول عن الايجاب والسلب والتوقف عن الجدل. ويرى" بيرون"ـ كما نقل عنه أتباعه ـ أن الشك لايتناول الظواهر،لكنه يتناول الأشياء فى ذاتها غير أنه يتوقف عن الحكم النهائى على الأشياء . فهو على سبيل المثال يحس بالأشياء فى حلاوتها أو مرارتها أو فى درجة حرارتها أو درجة صلابتها وليونتها غير أنه يمتنع عن الحكم عليها .

وعلى هذا النحو فليس هناك وجود لخير مطلق أوشر مطلق لأن الأشياء فى زوال وتغير. ولهذا فان الناس تتوهم إذ تضع السعادة أو الشقاء فى الأشياء ذاتها، ويركنون إليها كأنها دائمة؛ فاذا اقتنع الناس بأن الأشياء ليست هى مصدر الخير أو الشر فى حد ذاتها لتغيرها وزوالها انتفى تصديقهم لها. وحظوا بالراحة فى أى حال وتحت أى ظروف.

وتعد فكرة المثالية الأفلاطونية ،كما ترسمه لنا من تطور من المادة وانفعالها من شأنها والارتفاع عن براثنها وغرائزهـا والتطلع إلى عالم مثالى ينطوى على الحق والخير والجمال المطلق اشارة صريحة إلى التعدى للحس والارتياب فيه . وعلى الرغم من أن أفلاطون قد حذا حذو " سقراط" فى البحث عن اليقين،بل زاد عليه بالارتفاع إلى عالم المثال والحقيقة ، إلا أن شكه فى عالم الحس قد انطوى على بذور شك سرعان ما أخذت طريقها عند أتباع الاكاديمية الجديدة الذين صوروا مذهب " أفلاطون " بصورة لا أدرية عبر عنها عبارتهم التى تقول : " ليس فى الامكان الوصول إلى اليقين الكامل ،ومن ثمة فان الأحكام احتمالية وليست مطلقة ".

(ى) مذاهب أخرى :

بعد وفاة "أرسطو – ظهر عدد من المذاهب الصغيرة تتأرجح بين تأييد النظر العقلى ورفضه وبين أتباع الفلسفة المادية (اللذة) ورفضها ،كما حدثت حالة من البلبلة الفكرية والفوضى المذهبية . فاختلطت آراء " أرسطو " بآراء "أفلاطون" لدى بعض المفكرين ، وساد مناخ من عدم الفهم لآرائهما عند البعض الآخر. وكان لهذا الخلط الفكرى والامتزاج المذهبى أثر غير حميد على العقول . إذ صاحبته موجة شك واضمحلال فكرى،وتسيب أخلاقى،فتعارضت الأفكار وضعف مركز العقل،وملأت الحيرة النفوس ولما كانت سائر هذه التيارات المضطربة تمر على المعرفة عند الانسان،فقد تحتم عليه أن يشك فيها وألا يأمن إلى أحكامها. وكان "سكتوس امبريكوس"و"بيرون " اللذان عاشا فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث الميلادى خير

في مذهبي "رينان" Renan (١٨٢٣- ١٨٩٢) و"أناتول فرانس"

بعد أن عرضنا لمذهب الشك الخلقي عند"بيرون" ،ولمذهب الاحتمال عند أتباع الاكاديمية الجديدة ، نعرض هنا لنوع آخر من الشك هو " الشك الجدلي " عند " أنا سيداموس"و" أغريبا"Agrippa

وقد تابع الأول " بيرون" وقام بالتمييز بين المتشككين والاكاديميين ، الذين يرون أنه لاشيء محقق، ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل ، والحكمة والحماقة ، والخير والشر،في حين أن المتشككين لايرون ايجابا أو سلبا .

وقد اشتهر أنا سيداموس بحججه العشر،التي أورد فيها تبريرات تعليق الحكم في المحسوسات ، وحججه الثلاث ضد العلم.

وسوف نوجز عرضنا لحججه العشر ،وهي على التالي :

أولا: اختلاف أعضاء الحس في الحيوانات وفي الانسان ،ومايتنتج عنه من تنوع في الاحساسات الخاصة . فحاسة الرؤية تختلف من عضو لآخر سواء في الحيوان أو في الانسان تبعا للتركيب الفسيولوجي للعين ولقوة أو ضعف الابصار وهذا نفس مايحدث بالنسبة لحاسة الملمس التي تختلف من انسان لآخر ومن حيوان لآخر حسب تنوع حساسية الجلد وهذا ما يحدث تماما بالنسبة لحاسة التذوق وغيرها من احساسات مما يعطي للشيء المدرك أو المحسوس أكثر من مفهوم أو معنى في نظر من يدركه ،ولذلك ونتيجة لهذا التنوع والاختلاف في ادراك المحسوسات والتعرف الحقيقي عليها فقد علق " أنا سيداموس" الحكم في المحسوسات .

مما سبق يتضح لنا أن الشك عند" بيرون" كان خلقيا (أى ينصب على قيمة الأشياء ومقدار ما يحصل عليه المرء من السعادة) وليس علي المعرفة فى ذاتها. فهو ليس شكا منطقيا ودليل ذلك أنه لم يذكر عنه اشتغاله بالمنطق أو العلم الطبيعى[1] كما سيفعل التابعون له فيما بعده .

وعندما توقف الشك البيرونى، بدأ يظهر نوع جديد من الشك عند أتباع مدرسة أفلاطون الجديدة ممثلا فى " آرقاسيلاس" Arcesilas ، (٣١٦- ٢٤١) و " كارنيادس" Carneades (٢١٤- ١٢٨) اللذين تشككا فى المعرفة ونا ديا باستحالة المعارف اليقينية وانه لايمكن اكتسابها عن أى طريق ، ورفضا شهادة العقل والحس ، كما انكرا وجود أى مقياس للحقيقة ،ومما يذكر عنهما : قولهما بالأحكام الاحتمالية التى كانت تعنى : ان أى حكم أو قضية يمكن أن يصبح أكثر احتمالا من حكم آخر أو قضية أخرى ، بيد أن معنى الصواب يظل غامضا فيهما وعندئذ تصبح الاحكام تحصيل حاصل، لاجدوى منها ولا فائدة من ورائها .

وظلت جذور الشك تمتد تاريخيا - تلك الجذور التى ألقى اليونان الأوائل بذورها - وانتقلت عبر تاريخ الفلسفة إلى العصر الحديث ممثلة على وجه الخصوص فى مذاهب "مونتنى" و " شارون" فى القرن السادس عشر ووصلت جذورها إلى القرن الثامن عشر فظهرت فى مذهب "دافيدهيوم" (١٧١١- ١٧٧٦) وتمتد حتى القرن التاسع عشر فتبرز

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ،السلسلة الفلسفية ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ . ط ٥ ص ٢٣٤.

(٢) " سكستوس امبريقوس " :

وبعد أن عرضنا للشك الجدلى عند" أناسيداموس" نبدأ فى عرض الشك التجريبى عند" " سكتوس امبريقوس Sextus Empiricus حوالى (٢٠٠ - ٢٥٠) :

فيلسوف يونانى من اتباع " أناسيداموس" اتخذ فى مذهبه الشكى موقفا هادما سلبيا ،أو آخر ايجابيا ممثلا فى تنظيم التجربة بالتجربة نفسها ، بغير اللجوء إلى العقل أو الحكم على حقائق الأشياء .

من مؤلفاته الهامة " موسوعة المذهب الشكى" وهى تلخص الحجج التى استخدمها المتشككون القدماء .

ولما كان هذا الفيلسوف الشاك قد بين استحالة آية حا كلية ملزمة علمية ، ولاهوتية ، واخلاقية وغيرها ،فقد دعا الفلا بالتوقف عن محاولة البحث للوصول إلى السلام والنعمة الكاملين وهذا هو الهدف الأمثل من الفلسفة ، .

أما عن حدود المعرفة عند الانسان فقد افترض الفيا أن الانسان انما يتوجه فى الحياة وفقا للحاجات الطبيعية ، العادات والقوانين ،والتقاليد ، والحس المشترك.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف سوف يطلعنا على فا تجريبية فى الحياة خالية من كل فلسفة ،وهى ترجع الى هى اتباع الشاك لسنن الطبيعة وظروفها فهو يأكل عند ويشرب عند العطش[١] ويرضى رغباته ،كما يشبع سائر

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩ .

أما الحجة الثانية : فتذهب إلى أن الاختلاف بين الناس فى أحوالهم الجسمية أو النفسية يستتبع اختلاف احساساتهم واحكامهم فإذا اخترنا الأغلبية ،بغرض المعرفة الحقيقية للمحسوسات لوجدنا انها تختلف من بلد لآخر ،ومن عصر لآخر وهنا فلا مجال للاختيار ، وإذا رجعنا للتجربة فهى شيء لايمكن أن تتناوله سائر الناس ..

وهنا فلا سبيل غير تعليق الحكم.

والحجة الثالثة : تتعلق بتعارض الحواس بصدد معرفة الشيء الواحد فالشيء البارز فى صورة ما أمام البصر يبدو أملسا فى حالة اللمس ، كما أن الرائحة العطرة فى حالة الشم قد تكون غير مستحبة فى حالة الذوق ووفقا لذلك فنحن لانستطيع ادراك حقائق الأشياء وكل ما ندركه منها هو ظواهرها فحسب .

أما الحجة الرابعة : وفيها يقرر أن المبادىء التى يستند إليها أصحاب مذهب اليقين لتجنب التسلسل فى البرهان،هى فروض غير مبرهنة فهى ليست أبين من نقائضها.

والحجة الخامسة : أنه إذا أردنا تجنب التسلسل ،فليس لدينا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجة ،والنتيجة على المقدمة فالبرهان ممتنع فى كل الحالات.

وجدير بالذكر أن الحجتين الأوليتين خاصتان بمادة المعرفة أو بالمعرفة الحسية . أما الحجج الثلاث الباقية فتتعلق بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية. يهدف القسم الأول إلى أن اليقين غير موجود بالفعل، بينما يبين القسم الثانى أن اليقين لايمكن أن يوجد .

(الدخول فى حظيرة الدين) وماساد المجال الطبيعى من تقدم فىعلم الفيزياء ،بالاضافة إلى التقدم السريع فى علوم الرياضيات والهندسة والفلك ، والكيمياء وغيرها ،وما استتبع ذلك من ظهور النظرية الآلية والنظر إلى العالم باعتباره امتدادا هندسيا ميكانيكيا يتحرك آليا ويقسم كميا . وكذلك التغير المفاجىء فىخريطة العالم وحركة الكشوف الجغرافية ،ومحاولات العلماء اكتشاف أراضى جديدة من العالم كانت من قبل مجهولة. كل هذه الاعتبارات أدت إلى ظهور موجة من الشك والقلق .

لقد زاد اهتمام المفكرين فىعصر النهضة بالرجوع إلى مصادر المعرفة القديمة (اليونانية والرومانية) وعلى هذا النحو كان لابد من التعرض لاعادة دراسة مذهب الشك عند البيرونيين ،وأتباع الاكاديمية " الأفلاطونية الجديدة" ـ وخاصة فىترويج أفكارهم عن الاحتمال ـ بزعامة "أرسيلاس" "وكارنيادس ـ وقد أدى هذا الاتجاه إلى الهجوم على الفلسفة الرواقية ،التى كانت تنطوى على آراء روحية ،عن الله والعناية والفضيلة ،وكان"سكتوس امبريقوس"، وهو من أواخر المتشككين اليونانيين ،قد أجمل وجهة نظرهم ، وليس ذلك مستغربا ،وكان هو ذاته معتنقا مذهب البيرونية المتطرفة التى تنادى بارجاء الحكم على المعرفة .

وقد رأى "سكتوس" أن مذهب الشك، يعلو عن أن يكون مجرد مذهب نظرى لكنه طريقة للحياة ،وقدرة عملية للعقل. كما يرى أن للشك مبررين : أحدهما نفسى ،والآخر منطقى ، يقصد بالمبرر الأول أن الناس تظل فى حالة عدم رضى بصفة دائمة ،وأنها تعيش على أمل لايشبع فى الرضا العقلى ، أما الثانى فيريد به عجز الانسان عن

الطبيعية ، ومعنى أن الشاك تجريبيا هو انه يدرك الظواهر وترابطها ، فيحصل تجربة يتأدى منها عن طريق الصدفة إلى، توقع حدوث بعضها عند حدوث بعض. فيتوصل إلى الفن وهو جملة نتائج الملاحظات فيموضوع ما. فيأخذ بهذه النتائج ،ثم يتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دونما نظر إلى الحقيقة أوالتبرير المنطقى العقلى. فهو على سبيل المثال: يتعلم القراءة والكتابة دون نظر إلى فقه اللغة [1] كما يتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ، كما يستخدم العدد دون التعمق فيعلم الحساب. [2]

ثانيا : مذهب الشك فيعصر النهضة ، ومطالع العصرالحديث :

يعد عصرالنهضة الأوربية Renaissance بما ساد فيه من ثورة فكرية ،ونزعة إنسانية وإحياء للمذاهب الفلسفية القديمة ، منبع تغيير جذرى فى سائر مجالات الحياة :من اجتماعية وسياسية ودينية وعلمية .. الخ.

لقد شهدت هذه المرحلة وبدايات العصر الحديث،ضروبا من ألوان النشاط والتجديد والتغيير، وكان من الضرورى على مفكرى هذه المرحلة ألا يلتمسوا فى بعضالمعارف والنظريات السالفة أملا كبيرا ، أو فائدة ترجى ،وان وجدوا فى بعضها الآخر مادة خصبة لتأملاتهم ونظرياتهم. وكان من عوامل انهيار بعض النظريات القديمة فى ذلك الحين ، هو ما ساد العصر من تقدم فى مجالالفكر السياسى ،وظهور فكرة القومية والعودة إلى الكتاب المقدس المسيحى

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة.

تبين مما سبق أن من بين أسباب ظهور نزعات الشك ، وانتشارها في القرن السادس عشر ، هو العودة إلى منابع الفلسفة اليونانية ومحاولة احيائها ، وخاصة دراسة مذاهب المتشككين.

ومما لاشك فيه أن هذه العودة لم تأت بثمار طيبة على الفكر الإنساني في ذلك الوقت، لأنها قد أدت الى خلق مناخ من الريبة في سائر معارف الانسان ، لم يستثن من ذلك الدين، الذى ضرب الشك بجذوره في أعظم حقائقه وأسماها ،وهي حقيقة (الوجود الإلهي) .

وقد قدم لنا هذا العصر مجموعة كبيرة من الفلاسفة الملحدين والمتشككين الذين انتهجوا آراء ونظريات يونانية قديمة ، تنطوي على شكوك وأخطاء جسيمة ، تأدت بهم إلى مواجهة السلطات الحاكمة ومعاقبتهم بالاعدام أو النفى والتشريد وغيرها من صنوف الاستبعاد والتصفية ، أمثال : " جيوردانو برونو" Giordano Bruno ، الذى احرقته سلطات روما ،وتوماس كامبانيلا" T. Campanella الذى سجن في ايطاليا ثم نفى إلى فرنسا ومات بها (١) .

والحق أن مذاهبهم التى دعت إلى سريان القوة الحية في العالم ونادت بعقيدة وحدة الوجود التى مهدت طريق الالحاد، وأنكرت الصلة الطبيعية بين الخالق والمخلوق ،قد أدت إلى تجميد العلم، ووقف سير التقدم العلمي، والارتداد الفكرى إلى مرحلة الفلسفة اليونانية المادية الملحدة .

---

(١) نجيب بلدى : "ديكارت" دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ص ١٨ .

الوصول إلى جوهر الأشياء فى حقيقتها ، وان كل ما يستطيع ادراكه منها هو مظاهرها الخارجية التى يدركها بحواسه ،ولهذا تصبح التصورات العقلية والأحكام التى نطلقها علي الموجودات الحقيقية وكذلك جوهر الانطباعات الحسية والعاطفية للانسان من الأشياء التى لاتدخل ضمن نطاق مذهب الشك.

والحق أن موقف " سكتوس " من المعرفة الالهية انما يتأكد عن طريق هذا المعنى السابق فوجود الله شيء غير خارجي حسى أو ظاهري ، لذلك فلا يمكن لأى شخص أن يصدر عليه حكما نهائيا وهنا يتضح موقفه اللاأدري النظري - Agnostique

ويرى " كولينز " أن موقف" سكتوس امبريقوس" يختلف عن موقف هربرت سبنسر Herbert Spencer الذى سار فى نفس هذا الاتجاه اللاأدري Agnosticism من معرفة الإله ، وكذلك موقف اللاأدريين المحدثين الذين يرون أنهم لايصرون على لاأدريتهم تجاه الاله ، وغاية الأمر أنهم يطبقون مبدأهم الكلى برفض اصدار أى حكم على العالم الحقيقى الموجود من خلال الظواهر(١)

---

(1) Collins, James Daniel : <u>God in Philosophy</u> U.S.A Chicago . 1959. p 57.

"مذهب اللاأدرية أحدالمذاهب الفلسفية الذى يقول بامكان معرفة ، حقيقة دون أخرى ،وهو ما أسماه "سبنسر"باللامعروف Unknowable وكان يقصد من هذا المصطلح الوجود الإلهى بصفة خاصة ،كما ارتبط هذا المذهب أيضا بعدم امكان الميتافيزيقا عند" كانت ".

يذهب الى أن العلم الانسانى ناقص ،من حيث أن التقدم العلمى والتصور الميكانيكى للعالم ، لم يوفر اليقين الكامل ،وكيف نطمئن إلى شهادة الحواس، وهى تخدعنا وتصور لنا ما نراه فى النوم، كأنه حقيقة تتمثل أمامنا فى الواقع ؟ - ونحن نلاحظ من هذا الموقف ارهاصات الشك فى الحواس وفى المادة التى تبلورت بشكل متكامل من خلال فلسفة ديكارت - ثم من يكفل لنا ضمان صحة أفكارنا ، حين نعتقد فى صوابها ؟ إذ " لو كان للعقل مايزعم له من حكم صائب لما اختلفت العقول"(١) ولكن لما كانت الآراء تتنوع ، تبعا لاختلاف الاتجاهات العقلية ، فلا سبيل إلى تمييز الحق من الباطل يقول :" لكى نحكم على الظواهر الواردة من الأشياء يلزمنا أداة للحكم ،ولكى نتحقق من هذه الأداة ، يلزمنا برهان ولكى نتحقق من هذا البرهان يلزمنا أداة ويدور الدولاب "(٢)

والحق أن موقف " مونتنى" كان يتميز بتجديد حجج المتشككين بأسلوب حى مؤثر ، ولاسيما فى موضوع الاستسلام لما تمليه الطبيعة والعادات على الانسان ، وبارجاء دور العقل،وقد برر مسلكه ذلك بنسبية الاخلاق والعادات والاحكام ، لاختلاف ظروف الزمان والمكان، وتصوره للضمير الانسانى برده لظروف البيئة الفكرية ،وعادات الشعوب وانكار صدوره عن الطبيعة الانسانية بشكل عام،ولذلك فقد انطوى مذهبه على دعوة لنسبية المعايير والقيم ،بل ونسبية الضمير، والافعال الخلقية التى افترض أنها عامة ومطلقة لاتتغير باختلاف الزمان والمكان.

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة .دار المعارف بمصر ١٩٤٩ص٢٩

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة .

بعد أن قدمنا لطبيعة الفكر بين الشك واليقين فى عصر النهضة ،والاسباب التىدعت لظهور تيار الشك فى هذا العصر، نود الإشارة إلى واحد من الشخصيات البارزة ، التى دعت إلى الشك فى القرن السادس عشر وكان له أثر عظيم فى الدعوة لمذهبه ،إبان ظهور مذهب "ديكارت" . فمن المعروف أن تيار الشك الذى تبناه القرن السادس عشر،كان قد استمد آراءه من منابع الشك القديمة ، ـ" بيرون " ،" شيشرون" " سكتوس امبريقوس" ـ ووجدله أنصار ومؤيدين فى ذلك العصر . نخص منهم بالذكر "ميشيل دى مونتنى".

(١) "ميشيل دى مونتنى":

انطلق مذهب الشك ابان القرن السادس عشر فى مسارين متعارضين :أحدهما يتخذ من الشك مذهبا له ،وتبريرا للخروج على الدين والآخر يتخذ منه طريقا للخلاص من القلق،والوصول إلىاليقين وقد مثل المسار الثانى " ميشيل دى مونتنى Mde Montaigne (١٥٣٢ - ١٥٩٢) .

هو أحد أشراف فرنسا . ولع بدراسة الأدب القديم (اللاتينى بصفة خاصة) نأى عن الحياة العامة بمشكلاتها الدينية والسياسية ، وانكب على القراءة والتأليف . من مؤلفاته المأثورة " محاولات " essais - وهى مقالات متنوعة نشرت بين عامى١٥٨٠و ١٥٨٨ يكثر فيها من الحديث عن شخصيته ،وعن أحواله ودراساته .

كانت ترجمته لكتاب " اللاهوت الطبيعى" " لريمون دىسيوند" ومحاولته تبرير العقيدة بقوة العقل، سببا فىاثارة الملحدين ضده .

على الفكر ، وقد تمثل ذلك فى الشروح المكتوبة لبعض فلاسفة ايطاليا
امثال : " بيترو بومبوناتسى" Pietro Pomponazzi
و"فرانشيسكودى فيكويركاتو" Francisco de Vicomercato
والماخوذة أصلا عن شروح ابن رشد Averroes[1] (١١٢٦-١١٩٨م)
"لأرسطو " Aristote .

ويكفى أن نعلم ما انطوت عليه فلسفة "أرسطو" من جوانب الحاد واضحة ، انتفت معها فكرة الخلق الحر ، والعناية الالهيـة ، وأنكار الخلود والثواب والعقاب ، وغيرها من أمور دينية انفردت بها الأديان الموحاة .

وعلى هذا النحو تدهورت الفلسفة فى فرنسا على إثر تلاقى مذهب" أرسطو" ، بالتصورات السائدة عن حتمية قوانين الطبيعة ، وأبدية المادة وانكار الخلود.

وكان لابد من ظهور تيارات آخرى أكثر ايمانا لايلابسها غموض فى شرح مذاهبها ، كما حدث فى مذهب " مونتنى" الذى ظل موقفه ايمانيا ، فى غير وضوح كامل. ففى حين أنه لم يذهب

---

(١) ابن رشد : فيلسوف عربى مسلم. لعب دورا كبيرا فى مسألة التوفيق بين الفلسفة الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وبين فلسفة أرسطو الملحدة ـ وكان مذهبه ـ من أسباب تكفيره باسم فلاسفة الإسلام والمسلمين، وعلى رأسهم الإمام الغزالى ـ حجة الإسلام ـ الذى وجه له نقدا مريرا فى مؤلفه القيم " تهافت الفلاسفة ".

وهذا الاتجاه الذى سار فيه " مونتى" كان من دوافع اعادة بذر بذور الشك القديم الذى اصطنعه فى هذه المرحلة مجددا ومسايرا لروح العصر.

يقول " كولينز عن مونتانى" : لقد أحدث ثورة فكرية فى مذهب الشك ظلت مزدهرة فى فرنسا طيلة نصف قرن من الزمان ،كما أمد المتشككين اللاحقين عليه بنبع فكرى فياض "(١)

هـ- تعليق وتقييم :

بعد أن عرضنا لمذهب " مونتى" فى الشك ، تبين لنا منحى فكره الإيمانى ،وكيف أنه استخدم الشك فى سبيل الايمان. نمهد فى هذا الموضع لحالة الفكر الفرنسى فى هذا العهد الذى كان يشهد اضطرابا فكريا ، دارت أبعاده بين مؤمن بوجود الله ،ومتشكك فى وجوده ، وبين مجنب لهذه المسألة ، حتى لايقع فريسة الشك الملحد. فتقاسمت الفكر الفرنسى بصفة عامة هذه الاتجاهات الثلاثة ،بالاضافة إلى الاضطراب السياسى،والتخبط الدينى ،الناتج عن ثورة العلم ، وذيوع التصورات الميكانيكية ،والآلية عن الطبيعة بجانب التقدم الملحوظ ، فى علوم الكيمياء ،والفسيولوجيا ،والطب والفلك،وغيرها من ضروب التقدم الفكرى والحضارى الذى كان سمة بارزة لهذا العصر.

ومن المعروف أن الفلسفة الفرنسية ،كانت تمر فى هذا العصر بمرحلة من الاضطراب الناجم عن سيطرة الآراء والنظريات الأرسطية

---

(1) Collins, J.D, <u>God in Modern Philosophy</u> p. 56.

انبثاق مبدأ الشك وصموده داخل مذهب " مونتنى" قد أدى إلى غموض فلسفته ، نجد أن " ديكارت " يكشف بجرأة ووضوح عن اليقين الناتج من الشك ، الذى جعله مقدمة لتطهير الذهن من المعارف والنظريات الخاطئة . فاليقين الديكارتى نوع من التسليم بالبينة ،والاقتناع العقلى بدقة وصواب المعرفة ، وقبولها باقتناع كامل. ذلك لأن العقل الديكارتى يقبل الوجود مجردا عن المادة ، بما يتعلق بها من بطلان وزيف ،ومن ثمة تصبح أحكامه صحيحة يقينية ،خالية من شوائب الخطأ والظن ـ بينما أن " مونتنى" يرى أن العقل الطبيعى غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود ، من حيث أنه يركن إلى معطيات الحواس ، التى لاتمد الإنسان بحقائق ثابتة واضحة والموضوعية عند"ديكارت" ،هى موضوعية الفكر الصورى المجرد ـ كما سبقت الاشارة ـ أى الفكرة المجردة من موضوعها أو الرمز الموجود فى الذهن عن شئ ما ـ أو ماهية الشئ نفسه أو جوهره الذى لايتبدل ولا يتغير.

ولما كانت ماهيات الأشياء خالدة ثابتة ،واضحة لجميع الأذهان ، كان الوصول إلى يقين الحقائق واحد ومطلق لدى سائر العقول ، فمن استخدم عقله أو أحسن قياده بلغ كمال المعرفة (لأن العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس ولأن حظوظهم منه على العموم متساوية على الرغم من أية اختلافات) هكذا يقول"ديكارت " ـ حين ينطلق من العقل المجرد،من المادة والحس ويرتد إليه حيث توجد الماهيات والصور أو الجواهر من العالم المحسوس لكن الحال عند " مونتنى" يختلف تماما عنه عند" ديكارت" فالثانى يرى أن الحواس هى مصدر معرفتنا (المشكوك فيها بالطبع) لأنها لاتمدنا بسوى

مذهبا صريحا كما حدث لبعض المفكرين فى عصره - فى القاء سحابة [illegible] على وجود الله - إلا انه من جهة أخرى لم يفسر لنا هذا الوجود فى يقين كامل ، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى النزعة الفكرية المشوبة بالارتياب فى عصره . كما يرجع من جهة أخرى إلى البداية المطلقة لمذهبه - المتمثلة فى الشك - .

ولما كان " مونتنى" وليد عصر تشبع بروح الارتياب وتجمد فى قوالب الآراء والنظريات الارسطية - حتى انه لم تكن تخرج إلى الوجود نظرية أو رأى إلا وهى متفقة بشكل كبير مع آراء أرسطو فى الميتافيزيقا - فإذا اضفنا إلى هذا الاعتبار، وجود النظرية المادية للعالم ،أو التقسيم الكمى ،وغيرها من الأفكار التى شاعت - وسبق ذكرها - لوجدنا أن مذهب " مونتنى " ما هو إلا انبثاق عن هذا المناخ الفكرى ،الذى لايشيع فى النفس روح اليقين فى وجود إله خالق معنى بالعالم ، واهب للروح.(١)

لقد كان هدف "مونتنى" من فلسفته هو تعريف الإنسان بجهله بطبيعته ومصيره ،ووجود الله أيضا فالانسان أو الانسان الطبيعى - لايمتلك غير الأوهام والصلف الذى يخفى بهما جهله ،وضعفه وقصوره (٢) - وهذا الموقف يعد تنبؤ بالفكر الوجودى الذى سوف يظهر فيما بعد من خلال مذهب "سارتر" بشكل - كما أن مشكلة الحواجز التى تعوق الوصول إلى يقين المعرفة ووضوحها ،فى مذهبه إنما هى محاولات أولى تمهد لفلسفة الشك عند "ديكارت" فى [illegible] أن

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٤٩ص ٣٢

(٢) المصدر السابق نفسه .

أنكر الثاني معرفة الانسان للحقيقة باعتبارها شيئا يسمو فوق مستوى ادراكه، ولا تقدر عليه سوى قوة أعلى وأعظم. والحواس مصدر غش وتضليل، ولا تعطي ثمة حقيقة ثابتة، لانها ذاتية، وعلى الرغم من ذلك التيار من الشك الجارف الذي انسحب على مذهبه إلا أنه يدعو إلى التسليم بالايمان المسيحي الذي يستلهم منه حقيقة الوجود الإلهي والمصير الانساني.(١)

ثالثا : مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر

لقد جاء منهج الشك الديكارتي وليد فلسفته العقلية التي سايرت روح عصره، وتأثرت إلى حد كبير بظروف مجتمعه السياسية والاجتماعية والفكرية. وقبل أن نتطرق لبحث ماهية المنهج الديكارتي القائم على الشك يجدر بنا أن نشير إلى الظروف والملابسات التي مرت بالفيلسوف وكان لها أعمق الأثر على ميتافيزيقاه العقلية ..

فمن الملاحظ أن الفترة التاريخية التي ظهر فيها "ديكارت" التي استمرت زمان حكم " هنري الرابع " و"لويس الثالث عشر" و امتدت حتى عصر " الفروند" ووزارة " مزاران" ـ قد تميزت بالاستقرار والهدوء النسبي، مما ساعد الفيلسوف على ارساء قواعد النظام في الأدب والفكر الفرنسي.

لقد كان مجيء الفيلسوف مؤشرا الى عهد جديد لم يألفه الفكر الفرنسي، أو الأوربي طوال عصوره السابقة. ونحن نعلم ما حدث في عصر النهضة أو القرن السادس عشر من احياء واصلاح وتغيير.

(1) Collins, J.D, God in Modern Philosophy p. 35.

معرفة عن انطباعاتنا الخاصة . وهنا يختفي دور العقل أو يتلاشى في سيطرة الحواس على الانسان فتشل براهينه ويتوقف منطقه داخل الذات الانسانية المقادة بالعاطفة ـ تلك العاطفة ـ التي تفسر لنا مقدار ضعفنا وحقارتنا . وعنده لاشيء مطلق، وإنما الأشياء نسبية ووفقا لذلك ينعدم وجود معان نبيلة، أو مثل عليا يتطلع إليها سائر الناس، ويتساوى اعتقادهم وتمسكهم بها، لكن مفاهيم القيمة والضمير، المقدس والنبيل حتى مفهوم الدين ذاته هي من قبيل الأمور النسبية التي يمارسها الانسان ويخضعها له حسب مقتضيات حالته النفسية والاجتماعية والزمنية.

ويظهر موقف الشك بوضوح عند " بيير شارون" Pierre Charron (١٥٤١ ـ ١٦٠٣) الذى كان يعمل قساووا عظا . قام بكتابة ثلاثة مؤلفات ، وهو يبحث عن " الحقائق الثلاث" في عام ١٥٩٣ وهى على التوالى : دفاعا عن الله ضد الملحدين . ودفاعا عن المسيحيين ضد الوثنيين، أو المؤلهة ، وأخيرا دفاع عن الكوثوليكية ضد البروتستانت .

ويختلف " شارون " عن " مونتانى" فى انه كان تابعا لمذهب الشك الأكاديمى الذى ينكر بصفة قاطعة وصول الانسان لأية معرفة يقينية مع امكان توصله إلى شيء من الاحتمال فى حين أن شك" مونتانى" كان يتميز بتعليق الحكم .

وجدير بالذكر أن " شارون " قد وضع تصورا لنظرية أخلاقية رواقية ، وكانت لآرائه آثارا بعيدة على الفلاسفة المتشككين اللاحقين له، فى خلال القرن السابع عشر.

والحق أن الخلاف بين " مونتنى" و" شارون" ليس كبيرا ،فقد

ولقد أحدثت هذه التربية أثرا عميقا فى نفس الفيلسوف ، فألهمته طمأنينة النفس ،وغمرته بالايمان ،وحببته فىالعمل والنظر معا ، كما عودته تحمل المسئولية ، والشغف بالنظام ،والامتثال بالطاعة وغيرها من الصفات الحميدة ،التى أسهمت بنصيب وافر فى تكوين ملامح فكره ، وظهرت فيما قدمه لبلده وعصره من مذهب ومنهج ، أحدثا تحولا جوهريا فىمسار الفكر فى ذلك الوقت.

ومنالجدير بالنظر أن المنهج الديكارتى انما قد حدث منذ البداية فى صورة إلهام - ولا أحد ينكر ذلك - فاغفاءةالفيلسوف أو نومه ورؤيته لحلم المنهج ثم اعترافه بعد ذلك بأنها دعوة له من الله للبحث فى العلوم وحل ألغازها انما يعطينا انطباعا بمدى اقتراب الفيلسوف من الله ، وازدياد الشعور الدينىوالروحى الذى غمره فى تلك اللحظة ، .

ولقد تردد صدى تربية الفيلسوف الأولى وماتعلمه مننظام فيما بدا على منهجه من طابع ترتيب ونظام . أما سمة تحمل المسئولية التى غرزها فىنفسه معلميه منذ الصغر ،فقدبرزت منخلال افتراضه بأن الله إنما قد اختاره وحمله مسئولية البحث عن الحقيقة بعدأن تصور أن ما حدث له ،انما هورسالة من " روح الحقيقة " التى وعدته بأن تفتح له خزائن سائر العلوم"(١)

على هذا النحو جاء منهج "ديكارت" مغايرا لما سبقه من أفكار، وانبثق الشك عنده وسيلة مؤقتة لتحرير العقل من سيطرة الأفكار والنظريات السابقة ، وتطهيره من مجرد الاحتمالات فاستبعد شهادة الحواس ، لانها خادعة بطبيعتها، وشهادةالعقل ،لأن بعض

---

(1) Baillet, Adrien : <u>La vie</u>

ولن نأتى بنتيجة محققة عن كيفية صدور منهج "ديكارت"، ولن تتضح أمامنا الرؤية ، ما لم نلق بنظرة شاملة على الاحداث والمواقف التى عاصرها الفيلسوف ، فأثرت على فكره وتأثرت به فى الوقت نفسه .

فمن المعروف أن "ديكارت" كان مسيحيا كاثوليكيا ينتمى إلى طائفة اليسوعيين وكانت هذه الطائفة تعمل فى اطار حركة الاصلاح الدينى الكاثوليكى التى كانت موجودة من قبل انشاء هذه الطائفة بأمد بعيد.(١)

وقد تلقى "ديكارت" فى أثناء وجوده فى مدارس اليسوعيين، دروسا فى التربية والأخلاق والسياسة ،كما تعلم أصول العقيدة ، ودرب على تحمل المسئولية ، ونميت ارادته التى تعلم - عن طريق معلميه - انها حرة ومسئولة ،فأخذ فى ممارسة تدينه بالعمل الجاد الخلاق ،وليس بطريق التأمل العقلى أو التصوف .

---

(١) جماعة اليسوعيين : أسسها القديس" اغناطيوس اللوايولى " الأسبانى فى القرن السادس عشر حوالى (١٤٩١-١٥٥٦) كان هدفها مقاومة الاصلاح البروتستانتى، والعمل على تجديد الكنيسة الكاثوليكية ،وذلك عن طريق التوجيه الدينى والسياسى والتربوى للقادة والحكام ولابنائهم ،كذلك .
ولما كان "ديكارت" واحدا ممن تربوا فى لافليش ،وتعلموا فيها ،وتلقنوا أصول التعاليم اليسوعية التى كان فى مقدمتها : أن الانسان خلق لكى يمجد الله ويخدمه ،لا للبحث فى حقائق الدين ومحاولة استكناه أسراره ،كما تعلموا هناك دروسا فى تقوية إرادتهم وتحمل المسئولية (ارجع إلى حياة "ديكارت" فى الفصل الأول للوقوف على مزيد من التفاصيل).

إن مرحلة الشك السابقة على فكر"ديكارت" قد جمدت العلـم ، وأضعفت من شأنه ، فى حين أن منهج الشك الديكارتى كان قد رد إلى العقل سبقه واحترامه وتقدم فى نوره الفطري نحو التجديد والنهضة ،من حيث أنه شك ارادى يصطنعه ان لم يكن - يفرضه الانسان على نفسه فرضا ، وهو مؤقت فى الوقت ذاته ،لأنه يظل مستمرا حتى يتيقن الانسان من أن افكاره قد بلغت حدا فائقا من الدقة واليقين ، وانه لايلابسها أدنى شك.

وهكذا نخلص إلى أن الشك الديكارتى شك بناء . فهو وليد تجربة شخصية عقلية ، وجد " ديكارت" أمامه تراث فلسفى وعلمى ودينى ، كثرت حوله الأقاويل ، وتعددت بصدده المذاهب فلم يجد فى هذا التراث الذى عايشه ، شيئا يطمئن إليه بصفة مطلقة ،أو يقنعه تماما فاصطنع الشك " منهجا" ، لبلوغ اليقين فى جميع ما يحيط به من معارف ونظريات .

(٤) الشك،والفلسفة الديكارتية :

تبين لنا مما سبق ، كيف أن " ديكارت" قد سعى الى البحث عن يقين المعرفة ، وذلك بسلوك السبيل الذى يضمن به صحتها وصدقها ،وتميزها فالتمس فى منهج الرياضيات هدفا كان ينشده ، فى الدقة واليقين ، وطبقه على الميتافيزيقا حتى يضمن يقينها . Certitude .

ولم يقف الفيلسوف عند حد تطبيق منهج الرياضة على ميتافيزيقاه ، فأخذ يشك فى جميع ما اكتسبه عقله من معارف ومعتقدات ، ومضى فى تطبيق هذا المنهج الجديد " الشك "

العقول قد تخطئ في الاستدلال حتى في أبسط قضايا الهندسة، وافترض بجانب ذلك وجود شيطان ماكر مخادع ، يعبث بعقله ، ويريه الحق باطلا، والباطل حقا، ويجعله يخطئ مع ما ينطوي عليه عقله من يقين - على ما يفسر ذلك في التأمل الأول من تأملاته لكن " ديكارت " قد استطاع أن يحمى نفسه من الشيطان المضلل، عندما ألزم نفسه برفض أية قضية قد يخالجه فيها أدنى شك.

يقول الفيلسوف في " المبادئ": لقد كنا أطفالا قبل أن نصبح رجالا وحيث أننا قد أصبنا أحيانا ، وأخطأنا أحيانا أخرى في أحكامنا على الأشياء المعروفة لحواسنا، عندما كنا لم نصل بعد إلى تكوين عقولنا ، فإن هناك ثمة أحكاما كثيرة، تسرعنا في اصدارها على الأشياء ، ربما تحول دون بلوغنا الحق ،وعلقت بعقولنا قبل التيقن منها، حتى انه لم يعد هناك أمل في التخلص منها، إلا إذا شرعنا مرة أخرى في حياتنا ،إلى وضع جميع الأشياء التي قد تنطوي على أقل قسط من الريبة موضع الشك"(١)

ومن خلال هذا النص يمكن القاء الضوء على نوع الشك الذي انتهجه " ديكارت " انه الشك المؤقت ، وليس الشك الدائم أو المطلق وشتان ما بين شك يقوم على هدم الماضي في سبيل اصلاح ما فسد منه أو اعادة النظر فيه، وبين شك ينتهج الشك في ذاته ، ويجعله مذهبه ومنهجه المطلق - كما كان يحدث في المرحلة السابقة على "ديكارت " وفي بدايات عصره - كالشك الذي أذاعه " مونتني" وفلاسفة إيطاليا في القرن السادس عشر، نتيجة اعادة احياء تراث اليونان ، وتغيير خريطة العالم.

---

(1) Descartes, Les Principes, Oeuvres.A.T ch 1 p. 1.

الشك عند الامام " الغزالى " الذى قال عنه في " المنقذ من الضلال ":
" لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله "(١). وبالرغم من هذا التشابه الظاهرى فى استخدام منهج الشك عند كل من الفيلسوفين، إلا أن طريق الشك الذى انتهجه الأول يختلف عنه عند الثانى، الذى نتج عن أزمة نفسية انبثقت عنها حالة اشراق صوفى، بينما كانت الحقيقة المعقولة هى نتيجة الشك الديكارتى ،الذى لم يكن يرمى إلى اثبات روحية النفس ، ويرتقى منها إلى معرفة الله ، على ما ذهب " أوغسطين" ،الذى لم يكن يهدف من شكه البحث عن الحقيقة ، لأنه يفترض معرفتنا لها. أما "ديكارت" فكان ينشد الوصول إلى الحقيقة ،من حيث هى مبدأ يعتمد عليه ،وقد أكد على ذلك فى رسالة إلى الأب" مرسين " يقول فيها :" إن القديس أوغسطين لم يستخدم "الكوجيتو" بالطريقة التى استخدمته فيها "(٢)

إلا أن هذا الكوجيتو الذى برهن به الفيلسوف على حقيقة وجود الذات يعزل فكرنا الخاص من حيث أن الإنسان يفكر بفكره وينتهى إليه مرة ثانية ،ولذلك لم يستطع " ديكارت" بلوغ أى

---

(١) الغزالى،المنقذ من الضلال تحقيق كامل صليبا وكامل عياد مكتب النشر العربى بدمشق ١٩٣٤ ص ٦٧ ،٦٨ .

(2) Descartes, Lettre a Mersenne Correspondance A.M Paris 1936 1 p 353.

Doute الى أبعد حد فبدأ بالنظر الىالعالم من جديد وكان عليه أن يتوقف قليلا معلقا أحكامه على الأشياء ريثما يتأكد من صدقها ووضوحها .

ويجب أن نلاحظ أن محاولة " ديكارت " فيهذا السبيل قد اختلفت عن طريق الشك اللاأدرى " Doute Hyperbolique " الذى لايبلغ صاحبه اليقين فيأية حقيقة ،ويتخذ من موقف عدم الالتزام منهجا له فى بحث المسائل النظرية . بينما نجد أن شك " ديكارت " هادفا الى الحقيقة ،منطويا على نوع من المجاهدة الصوفية" وانه ضرب من ممارسة الزهد فى المحسوسات للوصول إلى المكاشفة العقلية أو بلوغ الحقيقةالروحية"(١)، فهو يذهب إلى تحرير العقل من سيطرة الحواس ،ويقيه من مجرد الاحتمالات ، ومن ثم فانه يركز تركيزا شديدا علىاختيار القضايا ، والبرهنة عليها ،ويشعر بالأمل فيالوصول إلى قضية أو مبدأ يعلو على مستوى الشك ، بما يتضمنه من صدق ويقين.

فهو شك يبحث عن البينة ، ويستشعرها ويسعىإليها بينما نجد أن أتباع مذهب الشك المطلق يرفضون التسليم، ولو بمجرد الحقائق الواضحة غير المحتملة ، لذلك فهملا يقبلون حقائق الواقع النظرية ، ولا يحافظون على التعليق النزيه للحكم ، كما يفعل " ديكارت " ، ريثما يتأكد لهصدق الحقائق باستخدام منهج الشك المؤقت (المنهجى). " Doute Méthodique "

ونستطيع أن نلاحظ وجه شبه بين منهج الشك الديكارتى،ومنهج

---

(١) عثمان أمين ،"ديكارت " ،مكتبة القاهرةالحديثة ١٩٦٥ص١٣٦.

الشك فيا .

يرى"ديكارت " أن منهج الشك لايتناول النفس ،ولايجدى في إثباتها فتيلا من حيث أنها ترتفع عليه ، ويبرهن على ذلك بأنه في أثناء حالة شكه فانه يكون في حالة تفكير ،بل يكون على يقين كامل من هذا الفعل الأخير أى ..التفكير" ،الذى يمارسه ذاتيا أى طبيعيا وتلقائيا. ولو أنه حاول أيضا الامعان في الشك، والتمادى في القلق ، في مجرد عملية التفكير الذاتية التى يقوم بها فانه حتى في هذه الحالة لن يستطيع قط أن ينكر حالة تفكيره حين يشك في أنه يفكر. وعلى أسوأ الفروض فلو أخطأ الفيلسوف في تفكيره ، فانه يعد أيضا في حالة تفكير ، وهى حالة تثبت حقيقة وجوده بمالا يدع مجالا لشك.

بهذه الكيفية استطاع" ديكارت" أن يثبت وجود هويته أو ماهيته أو " كونه يفكر " فانطلق من هذا التفكير إلى إثبات ذاته المفكرة ، وفى هذه الحالة فإنه لايحاول اثبات مجرد شخصه المحسوس ،والموجود في الواقع بصفته (إنسان) فحسب بل يحاول اثبات ذاته المفكرة التى توصل الفيلسوف من البرهان على وجودها وفاعليتها، إلى عبارته الشهيرة التى عرفت بمبدأ " الكوجيتو" Cogito ، الذى عبر من خلاله عن الميتافيزيقا الحقيقية التى تؤكد وجود الإنسان المفكر وتعلى من قيمة التفكير العقلى والتى تمثلت في عبارة " أنا أفكر فأنا اذن موجود" وتعنى بالفرنسية :

Je pense donc je Suis
Ou Je Suis donc je Pense

من خلال تحليل هذا المبدأ الديكارتى نستطيع أن ندرك عدة نتائج هامة هى :

وجود من الموجودات خارج نفسه، ولم يجد وسيلة تخرجه من هذه الدائرة الذاتية المنغلقة غير الله بوصفه فعلا ساميا رفيعا. من هنا بدأ فكره بوجود الله مغيرا النظرة إلى العالم، قالبا نظام العلوم رأسا على عقب، بمنهج جديد خالف به المناهج المتبعة منذ عهد " أرسطو " حيث كان الفلاسفة يبدأون من العلم الطبيعي ليصلوا منه إلى ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا". وبمجيء "ديكارت" الذي بدأ من فكرة" الله" لم تعد النظرة إلى العالم تبدأ من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، بل تبدأ من العالم المعقول عن طريق الفكر الذي هو أساس كل معرفة.

٥- مراحل الشك الديكارتي :

مما سبق يتبين لنا أن " ديكارت" قد حاول الوصول إلى اليقين عن طريق استخدام منهج الشك، ذلك المنهج المؤقت الذي كان يهدف منه إلى بلوغ الحقيقة، في جميع المعارف والعلوم الانسانية، التي أصبحت في نظر "ديكارت" موضع شك ومحل شبهة.

٦- توقف الشك في وجود الذات الانسانية :

مر الشك عند" ديكارت " بعدد من الخطوات الأولى هي : التوقف عن الحكم على الأشياء، ريثما يطمئن إلى صحتها. والنظر إلى العالم كأنه يطالعه للمرة الأولى، محاولا التعرف على الأشياء المادية المحسوسة التي أثبت خداعها وبطلانها، محاولا النظر إليها عن طريق ذاته التي تفكر. وفي هذه اللحظة تمكن الفيلسوف من الوصول إلى حقيقة ثبوت الأنية [1]، أو الذات المفكرة التي يستحيل

---

(1) Lesujet , Lemoi

رابعا - إن هذا اليقين الأول(أنا أفكر فأنا موجود) الذى حلله الفيلسوف ببراعة ودقة كاملتين،قد انبثق منه الاطار العام لفلسفة " ديكارت " العقلية، ابتداء من الفكر وانطلاقا الى وجود الذات ، وثبوتها ،الذى سيتفرع عنه عدد كبير من المسائل كالتمييز الحاسم بين نفس الانسان وجسده ، والتوصل الى أن الفكر هو جوهر النفس ، والامتداد جوهر المادة ، وأن الكمال هو جوهر " الله " الكائن الكامل اللامتناهى .

٧- <u>الدوبيتو واثبات وجود الله</u> :

لقد أثارت قضية " أنا أفكر فأنا موجود"(الكوجيتو) تساؤلات المفكرين والمعترضين على فلسفة "ديكارت" وهذه القضية تعنى : انه ما دام المرء يشعر بانه يفكر ،فذلك يعنى بالضرورة انه موجود يفكر ، لانه من المستحيل أن توجد أفكار بدون ذهن تنطوى عليه ، أو تنبثق عنه أى بدون ذات تحدث فيها عملية التفكير نفسها ، ومن ثمة تكون " الذات المثبتة للوجود عن طريق الوجدان ، تكون هى نفسها الذات الموجودة ، وهنا نلاحظ التقاء الفكر بالواقع وتطابقه معه واتحاده به "(١)

وعلى هذ النحو فان مرحلة اثبات وجود الذات ،تعد المرحلة الأولى من مراحل اليقين، باعتبار أن اثبات وجود النفس عن طريق الفكر هو أول سند يقينى يمكن الاطمئنان إليه .

---

(١) محمد على أبوريان - الفلسفة الحديثة . دار الكتب الجامعية ، الطبعة الأولى ١٩٦٩ ص ٧٦ .

أولا - إن الانسان يفكر حيث كان موجودا أو بمعنى آخر هو موجودمنحيث كونه كائنا مفكرا ،أو موصوفابصفة التفكير.

ثانيا - إن الانسان سرعان ما يدرك حقيقةكونه مفكرا، إذ يدرك الذهن هذه الحقيقة "التفكير" فى لمحة سريعة ،من لمحات الفكر المنتبه ،أو فى برهة ،وبنظرة سريعة ، ذهنية ،حدسية ،أى عن طريق " الحدس "(١) الذى هو رؤية عقلية " ثاقبة" سريعة ومباشرة .

ثالثا - إن اللحظة الحدسية التى يعيشها الفيلسوف من خلال النظر إلى ذاته التى تفكر ،لاتخضع لمنهج الشك،الذى طبقه على أجزاء فلسفته برمتها ،إنها لحظة تستوقف الشك وتصمد أمامه ،لانهابرهة صدق ووضوح كامل،لحظة إدراك الانسان لذاته المفكرة ،هذا الادراك الذى يتم فكريا ، بهدف إدراك الفكر أيضا ليؤكد فى النهاية وجود الانسان الذى يفكر لانه موجود (فأنا أفكرفانا إذنموجود)

---

(١) يقصدالفيلسوف بالحدس : هو النظرة المباشرة السريعة ،التى تتم فىلحظة من الزمن،ويسهل ادراكها ،بل هىأصلا مدركة لسرعتها الفائقة ،ولوضوحهاالذى يزول معه كل شك،وهذه النظرةالسريعة المباشرة ،التى تحدث كومضة فىالذهن ،تختلف عن"القياس"(١)، الذى يتم فى زمان معين، كما تختلف أيضا عن الاستدلال المنطقى(٢) الذى يتدرج من" المبادىءإلىالمطالب" علىحد قول فلاسفة العرب ،أو من المقدمات إلىالنتائج التى تنتج عنها على حد قول المناطقة .

(1) Syllogisme

(2) Inférence

الفصل الخامس

التأمـــلات الميتافيزيقيـــــة

" رؤيــة تحليليــة "

مقدمــة : ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ ــ

(١) الدعوة إلى التأنى،وعدم التعجل فى اصدار الاحكام .

(أ) الشك فى العالم المادى المحسوس

(ب) وضوح المعارف وتميّزها مرجعه النفس،وليس الحواس

(ج) رؤية تحليلية ديكارتية على الأفكار

(د) الوجود الموضوعى والصورى،والأشرف فى المفهوم الديكارتى

(هـ) إفتراض تعسفـــــى .

القســم الاول : البحث فى الأدلة على وجود الأشياء المادية .

القسم الثانى : البحث فى طبيعة الأشيـــاء الماديــة .

(أ) أمور منسوبــة خطأ إلى الطبيعــــــة .

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة ،أو الضارة .

ويحاول " ديكارت" ايضاح موقفه ،فيذهب إلى انه فى حالة شك الانسان فى كونه موجود، فان عليه أن يقرر هذه الحقيقة، أى يقرر انه يشك ، فالشك ذاته لايحدث إلا فى النفس ، وعلى هذا الاعتبار يثبت فعل الشك ذاته وجود ذاتا وإلا فما هو مصدر الشك؟ وعلى أية حال فان اثبات وجود النفس مشتمل على هذه القضية " أنا أفكر فأنا موجود" من حيث أن الفكر يتطلب وجود ذاته والشك يتطلب وجود ذات فحيث انه يشك فهو بالضرورة موجود. وهنا يتحول الكوجيتو فى نهاية الأمر الى دوبيتو Dobito Ergo Sum أى أنا أشك فأنا موجود(١)

إن الكوجيتو على هذا النحو يعد وثيق الصلة بالنفس والعقل، والفكر فالموجود يشك، والشك تفكير يثبت الوجود فى لحظة سريعة مباشرة أى فى حدس أو حركة بسيطة للذهن . فالفكر أو الشك كل منهما دلالة أو علامة تشير إلى الوجود.

وعلى هذا النحو يعتبر الكوجيتو(٢) عند" ديكارت" أساس المعرفة وسندها اليقينى الذى ييسرللفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الالهى والخارجى "(٣)

بعد أن أثبت "ديكارت وجود الأنا أو الذات ويعد أن تيقن من هذا الوجود يحاول اثبات وجود الجواهر الثلاثة وهى الجوهر النفسى، والروحى ، والجوهر المادى .

---

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة

(2) Le Cogito.

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة .

مقدمـــة :

بعد أن عرضنا فى الفصلين السابقين لحياة الفيلسوف ومؤلفاته ومنهجه ،وبيّنا أهمية انتهاجه الشك ،بغرض الوصول إلى اليقيـــن آثرنا فى هذا الفصل أن نعرض لتفصيلات مذهب "ديكارت" بصدد هذا المنهج وبيان الأدلة على وجود النفس وخلودها ،وفى التمييز الحاسم بينها وبين الجسد ،وفى وجود الله وغير ذلك من موضوعات رئيسية وعامة.

ويعد كتاب التأملات من أشهر وأبدع ما كتب الفيلســـوف، وتتمثل قيمته العلمية فى احتوائه على الرؤية الديكارتية الكاملة للميتافيزيقا ،وان ما ظهر من آراء فى الفلسفة والمعرفة فى بقيـــة مؤلفاته : كالمبادىء مثلا . أو البحث عن الحقيقة . لاتعـــدو أن تكون شذرات ، لاتوفى بتوضيح فلسفته التى عرضها فى التأمـــلات ونتعرض لها بصورة موجزة بغرض الوصول إلى الخطوط الرئيسيـــة للميتافيزيقا الديكارتية .

١- الدعوة إلى التأنى وعدم التعجل فى اصدار الاحكام :

يبدأ الفيلسوف مدخله للشك ،بدعوة للتريث وعدم التعجل فـى اصدار الأحكام. وعدم التسليم بما يبدو لنا لأول وهلة ، انـــه حق على أنه كذلك، ما لم تبين البداهة- بداهة العقل- انه كذلـك لانها معيار اليقين ودليل المعرفة الصادقة المتميزة ،المبرأة مـن الخطأ والذلل.

انطلق " ديكارت" إثر هذا المبدأ ،فى الشك فى حقيقـــة الأشياء الحسية . (أمور العالم المادى) ،باعتبار أن حواسنـــا كثيرا ماتخدعنـا، وذهب يؤيد منهجه هذا بأدلة من حياتنـــا



وهكذا يقدم "ديكارت" فى التأمل الأول من تأملاته فـــى الفلسفة الأولى " التمهيد الأولى لمنهجه فى الشك بصفة عامة، موضحا فيه الأسباب التى تدفعنا إلى الشك فى الأشياء بوجه عام، والمادية منها بوجه خاص، وهو إذ يقدم هذا التمهيد، إنما يحاول تدريب عقولنا على ممارسة فعل الشك، وترويض أذهاننا على التجرد مــن نوازع الحس وغلائل المادة. كما يدفعنا من جهة أخرى إلى التريـــث وعدم الشك فى الأشياء التى قد نعتقد فى المستقبل أنها صحيحـــة ويقينية.

أ ـ الشك فى العالم المادى المحسوس :

يحث " ديكارت " فى التأمل الأول من " التأملات فى الفلسفــــة الأولى " وهو بعنوان : " فى الأشياء التى يمكن أن توضع موضع الشك " يحث الانسان أن يضع " جميع الأشياء التى تلقاها من معارف وعلوم وغيرها موضع الشك ولو لمرة واحدة. وذلك بقدر الامكـــان " وهو يعبر عن ذلك فى نص آخر له يذكر فيه : " ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أننى منذ حداثة سنى قد تلقيت طائفة مـــن الآراء الباطلة، وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين، علـــى مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب، لايمكن أن يكـــون إلا شيئا مشكوكا فيه جدا ولايقين له، فحكمت حينئذ بأنه لابد لــى مرة فى حياتى، من الشروع الجدى فى اطلاق نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل، ولابد من بدء بناء جديد من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم فى العلوم شيئا وطيدا مستقرا لكن هذا المشروع بدا لى مشروعا ضخما جدا، فانتظرت حتى أبلغ سنا يكـــون

الواقعية ،فى حال اليقظة تارة ،وعند النوم تارة أخرى .

يرى " ديكارت" أن الحواس مصدر خداع كبير،دليل ذلك أن، الأشياء التى تبدو لنا فىالواقع أو الحقيقة ،قد لاتتراءى لنا على النحو الذى هىعليه بالفعل ،أو فى الواقع " حقيقة الأمر".فظاهرة الأحلام وما نشاهده فيها فى أثناء النوم ،من مناظر،وأشخاص وأماكن ومواقف وغيرها .. لاوجود لها فىعالم الواقع ،لان الانسان فى حال يقظته لايجد شيئا البته ، مما رآه أثناء نومه .

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ،بلانه أحيانا تبدوالاشياء المادية أمام أبصارنا على غير حقيقتها فقد تبدو على نحو صغير أو كبير، منكسرأو مائل،وهى ليست كذلك ،إذ يبدو لنا حسب النظر إليها،وفى اطار الوسط الذى توجد فيه ،وهىعلى غير حقيقتها .

إن غموض التعرف الدقيق على العالمالمادى ،وصعوبة التوصل المباشر لمعرفة يقينية ومؤكدة عنه ؛ إنما يدعونا للبحث عن بصيرة نافذة ،نتمكن عن طريقها منرؤية الشىء فى حقيقته وأن نعرفه بيقين كامل دون أدنى لبس .

إن الشك فى حقيقة الأشياء المادية فىالعالم معناه : أن نعدل عن كل معرفة لاتقوم على حدس من حدوس العقل،ومعنى ذلك أن تكون نظرتنا بعيدة كل البعد عما هو مادى ملموس أو محسوس.

إن النظرة النافذة الحدسية تتميزبالعقلية الخالصة المجردة، وبأنها نتاج ذهن صافى خالص مبرأ من علائق المادة ،مقطوع الصلة بعالم الحس أو الخيال .

آخرى ، لانستطيع أن نشك فيها شكا يقبله العقل وان كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك : آنى ها هنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل وهذه الورقة بين يدى وأشياء آخرى من هذا القبيل" (١)

ومن تحليل هذا النص نجد أن " ديكارت" يستوقف منهج الشك قليلا كى يستوضح حقيقة ذاته .

ويرى الفيلسوف أنه ،وان كان يشك فى المعروضات الخاصة بالحواس ،يقصد بذلك ما يحيط به من أشياء مادية ،وبعد أن يتأكد من خداعها وبطلانها لما تتصف به معرفتها من نقص وخداع .لكنه لايشك فى أن نفسه تعرف جميع ما يحيط بها من أحوال.

ان هذه النفس L'âme التى تعرف جيدا أنها تحلم، وتتوهم ، ثم تستيقظ فلا تجد شيئا ،هذه النفس التى تفكر وتعرف أن الحواس غاشة خادعة ، ويجب اعادة النظر فيها ،وأن هذا العقل الذى يفكر ويحلل ، يشك ويرفض ويقبل،هذا الجسد هاتان اليدان هل يستطيع الفيلسوف أن يشك فى مجرد وجود كل منها ؟ وهل فى الامكان مجرد تصور عدم وجودها ؟ .

* البحث عن الذات :

ان "ديكارت" يفترض وفقا لمنهج الشك، عدم وجود تطابق بين الفكر والواقع ،أو بمعنى آخر يتصور أن بداهة الانسان، أوشعوره الذاتى الداخلى ، ينفصل تماما عما يحدث فى الخارج أى فى عالم الأعيان (فى الواقع). وحيث افترض الفيلسوف ذلك ،فقد ذهب يبحث

---

(١) ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ت د. عثمان أمين ص ، ٧١ ، مكتبة الانجلو المصرية .

نضجها هائلا دون أن آمل سنا أخرى بعدها أكون أصلح منهـــا لتنفيذه ، وهذا ما جعلنى أرجىء الأمر طوال هذا الزمن،حتىغدوت، اعتقد أننى أكون مخطئا ،ان أنا أنفقت فىالاستزادة من التدبر ما بقى لى من وقت للعمل "(١).

بعد أن بين "ديكارت" فى نصه السابق ضرورة النظر الـــى المعارف والمعتقدات،التى تلقاها منذ حداثة سنه بدأ فى عـــرض الأشياء التى يمكن أن يضعها موضع الشك ،وهى تشمل الأشيـــاء التى تعرض لحواسنا ،والتى لايمكن التيقن منها ،وذلك بسبب ما يعتـــرى حواسنا من خداع ولبس يؤدى بدوره إلى خطأ المعرفة ،وكذلـــك ما ينتابنا من أوهام وما نشاهده من أحلام فى النوم.

وكان الفيلسوف قد نظر إلىالمعرفة الحسية من قبل،باعتبارها معرفة يقينية ومؤكدة ،غير أن تجربته قد أطلعته ،على أنهـــا كثيرا ما تخدعنا ، ويجب عليه أن يأخذ جانب الحذر منها ،ولايعـود للثقة فيها مرة ثانية . ومن أجل ذلك ، يذهب الفيلسوف فـــى تحليل الأشياء والأفكار من حوله ،ويضعها تحت منظار الشك،للتأكـد من صدقها ووضوحها ، فيقرر بأنه ربما قد شك فىأحكام الحـــواس Senses التى أحيانا ما تخدعنا وذلك لعدم الدقـــة فى احساسنا بها وبعدها عنا ،ولكن هل يعنى ذلك أنها تخدعنـــا أيضا فى أفعالنا الشخصية ،والحقيقية التى نقوم بها بالفعل،يقـــول الفيلسوف : " لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان فى أشيـــاء صغيرة جدا، وبعيدة جدا عن تناولنا ،فقد نقع علىأشياء كثيرة

---

(١) ديكارت ،التأملات فىالفلسفة الاولى ت د عثمان أمين ص ٧١ مكتبة الانجلو المصرية.

اللهم إلا إذا أصبحت مثيلا لبعض المخبولين،الذين أختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة ، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك فى حين أنهم فقراء جدا،وأنهم يلبسون ثيابا موشاة بالذهب والأرجوان فى حين أنهم فى غاية العرى أويتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساما من زجاج إلا أنهم مجانين ولن أكون أنا أقل منهم اسرافا وخبلا إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم" (١)

تبين لنا من تحليل هذا النص أن الفيلسوف قد دعا إلى الشك فى سائر المعارف التى تلقاها واكتسبها عن طريق حواسه من حيث انه انسان له أعضاء (يدان ورجلان وجسد) وأن من عادته ان ينام وأن يتمثل فى الحلم الأشياء ذاتها التى يراها فى يقظته ،ومن هنا كان عليه أن يشك فى جميع الأشياء العامة التى كان من المحتمل أن تكون نماذج لأفكار خاصة به من حيث ان الانسان لايستطيع التمييز الحاسم بين حالى اليقظة والنوم،وأن الاحلام كثيرا ما تصور جزءا كبيرا من الواقع وهو يعبر عن ذلك بقوله : "واذن فلنفرض الآن ، أننا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وما شابه ذلك إن هى إلا رؤى كاذبة ،ولنذهب إلى أنه ربما لم تكن ايدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحوما نراها لكن لابد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التى تتمثل لنا فى النوم كلوحات وصور لايستطاع تكوينها إلا على غرار شئ واقعى واذن فهذه الاشياء العامة على الاقل - كالعينين والرأس واليدين

---

(١) ديكارت ،التأملات ت عثمان أمين ص ٧٣ .

من يقين، يتطابق فيه الفكر مع الواقع بالضرورة ،فلم يعثر إلا على حالة واحدة، ذكرها من أجل التخلص من افتراضه اليائس، تمثلت في وجود ذاته المفكرة ،" أنا أفكر فأنا إذن موجود " بيد أنه لم يستطع انكار أن مجردالتفكير لايمكن أن يقوم على وجود الجسد، أو على أي شيء مادى آخر ،لكنه قد فعل ذلك لكي يجد ملجأ آمنا وأساسا وطيدا لايزعزعه الشك في اثبات وجود هذه الذات ، وحمايتها من ثورته التي لم تبق على شيء فاضطر بادئ الأمر إلى اثبات وجوده الذاتي الماهوي، واعتبره المنطلق الأساس إلى معرفة العالم.

ومن الملاحظ أن محاولة اثبات ذاته على هذا النحو قد أبانت بوضوح عن التأثير المدرسي على فكره ،وهوالذى كان يسلم بالتجربة الحسية دون محاولة تمحيص أو ضبط لها.

كما تعتبر محاولته لاثبات وجود الذات بالنظر إليها قبل التطلع إلىالعالم الخارجي، على عكس ما كان معروفا وسائدا من أن الانسان منذ الطفولة يتجه ببصره صوب العالم الخارجي أي يبدأ من العالم أولا .

وهكذا يكون "ديكارت" قد غير بهذا الكوجيتو النظرة التقليدية للعالم التي كانت تبدأ من الخارج أي من العالم، وحولها إلى نظرة ذاتية داخلية تبدأمن الذات الانسانيةوتنطلق إلى عالم الحس والمادة .

وفي محاولة اثبات أن مجرد التفكير لايمكن أن يقوم دليلا أو شاهدا على وجود أي جسم مادى آخر ،يعبر" ديكارت" بقوله : " وكيف استطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي ، وهذا الجسم جسمي

وعددها وكذا المكان الذى تشغله، والزمان الذى تدوم فيه، وما شاكل ذلك وإذن فلعلنا لا نكون مسرفين فى الاستدلال إذا قلنا أن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التى تعتمد على النظر فى الأشياء المركبة هى عرضة للشك القوى واليقين فيها قليل، فى حين أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم التى لا تنظر إلا فى أمور بسيطة جدا . وعامة جدا دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شئ يقينى لاسبيل إلى الشك فيه، فسواء كنت مستيقظا أو نائما هنالك حقيقة ثابتة وهى أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما . وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبدا . وليس يبدو فى الامكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلاء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين" (١)

يحاول " ديكارت" فى عرض هذا النص أن يميز بين مجموعة العلوم التجريبية وبين العلوم الرياضية من حيث أن الأولى مشكوك فيها لأن مجال بحثها ينصب على الأشياء المركبة . فى حين أن الثانية وقد بلغت من البساطة والعمومية حدا كبيرا ولا تولى اهتماما كبيرا لمدى تحقق نتائجها فى عالم الواقع أو عدم تحققها فهى لذلك علوم يقينية لاسبيل إلى الشك فيها ويكفى دليلا على ذلك علوم الحساب والهندسة التى تخاطب الرموز وتتعامل مع الأعداد . ويكون مجال بحثها التصورات المتعلقة بالذهن الخالص التى لا تمس نتائجها أرض الواقع العملى لا بسلب ولا بايجاب . إن هذه العلوم الرياضية هى

---

(١) التأملات، عثمان أمين ص ٧٦ - ٧٧ .

والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة "(١).

من خلال هذا النص الذى ينظر فيه الفيلسوف إلى الأشياء العامة كالجسد والعينين والرأس واليدين وغيرها من قبيل الأشياء الواقعية الموجودة كأشياء خيالية متصورة . ينطلق الفيلسوف قياسا على ذلك إلى افتراض وجود أشياء أخرى أبسط وأشمل ، أشياء حقيقية وموجودة وتمتزج بفكرنا امتزاج مجموعة الألوان الحقيقية التى تتكون من امتزاجها جميع صور الأشياء على أى نحو كانت سواء حقيقية واقعية أم مختلقة أم وهمية . وتعد الطبيعة الحسية Corporeal Nature وامتدادها extension (٢) وكمها Quantité ومقدارها Magnitude وعددها Nombre وأيضا المكان الذى تشغله Place والزمان Temps الذى تدوم فيه وغير ذلك من قبيل هذه الأشياء وقد عبر الفيلسوف من ذلك فى قوله : " ... لو صح أن الأشياء العامة أعنى الجسم والعينين والرأس واليدين وماشابه ذلك يمكن أن تكون خيالية فانه لامناص مع ذلك من الاقرار بأن هنالك على الأقل أشياء أخرى ابسط وأشمل منها هى حقيقية وموجودة ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية ويتكون كل ما يقوم فى فكرنا من صور الأشياء سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية أو مختلفة ووهمية ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعية الجسمانية على العموم وامتدادها ، وأيضا شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها

---

(١) ديكارت عثمان أمين ص ٧٤ ، ٧٥

(2) Extension; Etendue

الاعتراف بأن لاشيء من كل ما تعلمته وحسبته صحيحا بل لابد أن يكون موضع شك "

مما سبق يتبين لنا أن " ديكارت " قد فتح الباب أمام المبررات التى تجعل فى امكاننا الشك فى الأشياء عامة وفى الأشياء المادية بوجه خاص وقد ابتدع "ديكارت " هذا المنهج بهدف تهيئة الأذهان للتمرد على سيطرة الحواس ومحاولة مغالبتها والارتفاع فوقها وحتى يجعل من الحقائق مجالا للوضوح والصدق لايشك فيه فى المستقبل مرة ثانية.

ومن خلال تطبيق منهج الشك يتعرض الفيلسوف لمسألة شائكة وهامة وهى الصلة بين نفس الانسان وبين جسده محاولا الوصول إلى معرفة طبيعة النفس الانسانية ،وهل من الميسور على الانسان الوصول إلى معرفة حقيقتها معرفة واضحة ؟ وهل تعد معرفتها أوضح وأيسر من معرفة الجسد ؟ .

لقد أجاب الفيلسوف على هذه التساؤلات من خلال عرضه للتأمل الثانى من تأملاته الميتافيزيقية الذى يحاول فيه البحث عن حقيقة أولى يقينية تصمد أمام منهج الشك الذى انصب كما لاحظنا على الأفكار والمعتقدات السابقة ، وكذلك على المحسوسات والمعروضات حتى تأكد له غشها وخداعها وانه ينبغى اعادة النظر فيها غير أن الفيلسوف يمضى على هذا المنهج إلى آخر مداه ،حتى ينتهى به المطاف إلى أمرين لاثالث لهما أولهما : هو أن يصل إلى يقين جازم لاسبيل إلى الشك فى حقيقته ،والثانى : " ألا يصل إلى شيء يقينى على الاطلاق فى هذا العالم.

التى يقدرها الفيلسوف ويتأكد من صحة نتائجها فحصيلة جمع اثنين وثلاثة هى خمسة دائما فى كل زمان ومكان وطبقا لافعال العقول الموزعة على الناس بعدالة فائقة ،كما انه لايختلف رأيان اثنان فى صحة أن المربع شكل هندسى ذو أربعة أضلاع .

ولكن هل سلمت هذه المعرفة الرياضية اليقينية الواضحة المحددة من الشك عند " ديكارت " ؟

انها لم تسلم هى أيضا من انسحاب موجة الشك عليها تلك الموجة العارمة التى اجتاحت كل مظاهر الفكر الديكارتى ، فقد تصور الفيلسوف وجود شيطان ماكر يضلله ويخدعه ،ليصور له الحق حتى على مستوى المعرفة المتميزة بالدقة والبساطة والعمومية باعتبار أن نتائج الرياضيات فى حالات الجمع والطرح والقسمة هى ضرورات ذهنية خالصة ولا تعنى بذلك افتراض أن الأعداد الموجودة فى الذهن هى ذاتها الأعداد الموجودة خارجه ،أى أن تكون حصيلة جمع اثنين وثلاثة تساوى خمسة داخل الذهن وخارجه فمن الممكن أن يعترى الذهن التعب ولايستطيع متابعة العمليات الحسابية والانتباه اليها وتركيز الذهن فى محاولة حلها وكذلك ربما أن الاله لايسمح بواسع قدرته بوجود الجسم ولا الشكل ولا المكان فى الحقيقة والواقع على الرغم من أنه قد أوجد أفكار هذه الأشياء فى أذهاننا ،وربما أنه أراد أن يوقع الانسان فى خطأ جسيم كلما أخطأ فى محصلة جمع الأعداد يقول "ديكارت" فى هذا الصدد:" لكن الاله بواسع رحمته يتنافى معه أن أقع فى ثمة خطأ من هذا النوع ومع ذلك فاننى أكون عرضة للوقوع فى الخطأ على الدوام لذلك فأنا مجبر على

يقول " ديكارت " فى مناسبة تأكيد حقيقة وجوده : " ليس من شك فى أنى موجود، متى أضلنى فليضلني ماشاء ،فما هـــو يستطيع أبدا أن يجعلنى لاشيء ،ما دام يقع فىحسبانى أنى شيء فينبغى على وقد رويت الفكر ،ودققت النظر فى جميع الأمورأن انتهى إلى نتيجة ، وأخلص إلى أن هذه القضية" أنا كائن وأنا موجـــود" قضية صحيحة بالضرورة ،كلما نطقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى" (١)

ويعود " ديكارت " ليتساءل عن معنى هذه النفس ،أو الانية التى يعرف أنها موجودة فيخطر من النظر إلى شيءآخرعلى أنه نفسه .

يتصور الفيلسوف أنه إن كان يعتبر نفسه انسانا فما هـو مفهوم الانسان فى تصوره ؟ هل هو حيوان ناطق ؟

وان صح هذا التعريف للانسان ،فسوف يتبع ذلك تحليل فكـرة الحيوان ، ومعرفة ما هو الناطق بالتحديد ، وفى هذه الحالة يذكر "ديكارت" : أنه سوف ينزلق إلى عدد لانهائى من الأسئلة والتحليلات بيد أن هناك فكرة تبدو أبسط من الأولى ،وهى النظر لهذه النفـــس باعتبار أن لها جسدا انسانيا، كما أن لها وجها ويدين ،وقدرة على التغذية والمشى ، وعلى الحس ، وعلى التفكير ،وانه كان يرجع كل هذه الأفعال إلى نفسه ،بدون أن يتوقف ليسألها عن ماهية النفس ويعبر عن هذا المعنى بقوله :" وإذن فماذا كنت أظننى من قبـل ؟ كنت أظننى انسانا، فلا شك ولكن ما الانسان ؟ أأقول انه حيـوان ناطق ؟ كلا بالتأكيد لأن هذا يقتضى أن أبحث عن معنى الحيـوان، ومعنى الناطق ، فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور

---

(١) التأملات ص ٩٥ .

وبعد أن شك الفيلسوف فى جميع الاشياء التى يراها أحس بأنه ربما يكون هناك شئ آخر مختلف عن كل هذه الأشياء ولاسبيل إلى الشك فيه ، إن هنالك إلها قادرا يودع ذهن الانسان أفكار الأشياء الحسية وصورها إلا أن هذا الافتراض ليس ضروريا حيث انه باستطاعة الانسان أن يستحدث هذه الصور والأفكار فى نفسه ثم ينظر الفيلسوف إلى ذاته ويتساءل هل هو شئ ؟ لكى يذهب إلى أنه قد أنكر هذا الشئ من قبل (أنكر أن يكون له حس أو جسد) ولكن هذا لايبرر كونه شيئا ما مهما فقد حسه أو جسده . بيد أنه حتى هذه اللحظة كان قد اقتنع بأنه ليس فى العالم شئ على الاطلاق لانفوس ولا أجسام ،وهذه حقيقة غير أن ذلك أيضا لايبرر كونه شيئا إذ انه يكفر فى أن يكون أو لايكون ،ولكن ربما كان هناك شيطان ماكر يضلله ،ويحاول مخادعته ، ولكن حتى هذه المخادعة ، وهذا التضليل الشيطانى لن يفقداه حقيقة " كونه موجودا " ..إذن فهو موجود أو على – حد تعبيره – " أنا موجود مجرد قضية صادقة ، أتيقن منها مهما كانت الظروف والمبررات " يقول "ديكارت " بهذا الصدد : " ولكنى اقتنعت من قبل ،بانه لاشئ فى العالم بموجود على الاطلاق ، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام ،واذن فهل اقتنعت ،بانى لست موجودا كذلك؟ هيهات فانى أكون موجودا ولاشك ان أنا اقتنعت بشئ أو فكرت فى شئ ،ولكن هنالك لاأدرى أى مضل شديد البأس ، شديد المكر يبذل كل ما أوتى من مهارة لاضلالى على الدوام "(١).

---

(١) التأملات – عثمان أمين – ديكارت ص ٩٥ (التأمل الثانى) فى طبيعة النفس الانسانية و أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد.

ما يستطيع الفيلسوف أن يقرره : هو انه شئ مفكر وهذا يعني: (انه لو كان شيئا آخر زيادة على ذلك فانه لايدري ولايستطيع أن يقول عنه شيئا آخر في هذه اللحظة) .

ان شيئا يفكر هو شئ يشك ،ويفهم ويتصور يثبت وينفي ويفكر ويتخيل ويحس لأن كل هذه الافعال متعلقة بالتفكير يقول " ديكارت " في تفسير هذا المعنى:" ... فلننتقل إذن إلى صفات النفس ، ولننظر،هل منها ما هي موجودة في أول ما ذكرنا ،منها قوة التغذى وقوة المشى. ولكن إذا صح أني لاجسم لي صح أيضا انى لاقوة لي علىالمشى ، ولا على التغذى . وصفة أخرى من صفات النفس هو الاحساس ،لكن الاحساس مستحيل كذلكبدون الجسم.

يضاف إلى هذا أني كثيرا ما كنت أعتقد فيما مضى، أني أحسست في النوم أشياء كثيرة، تبينت في اليقظة أني لم أحسها فيالواقع .

وصفة ثالثة من صفات النفس هيالتفكير ،وأناواجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني،وانه وحده لاينفصل عني : أنا كائن، وأنا موجود : هذا أمر يقيني . ولكن إلى متى ؟ أنا موجود ما دمت أفكر ، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا."(١)

---

(٩) التأملات ، التأملالثاني ص ٩٩ .

فيمسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيدا ،وأنا لا أريد أن أضيع ماتبقى من أوقات الفراغ القليل ، فى محاولة الكشف ،عن مثل هذه الصعوبات ولكنى أوثر أن أنظر هنا فى الخواطر ، التى تولدت فى ذهنى والتى لم أستمدها إلا من طبيعتى وحدها حين عكفت على النظرفى وجودى، حسبت أولا أن لى وجها ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم ، على نحو ما يبدو فى جسد آدمى ، وهو ما كنت ادل عليه باسم الجسد، وحسبت أيضا أن من شأنى أن أتغذىوأن أمشى وأن أفكر،وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس،وان كنت لم أطل التفكير فى ماهية هذهالنفس "(١)

بعد هذه المحاولات السابقة لتأكيد وجود الذات ،ينتقل"ديكارت" بعد ذلك إلى تحليل الافعال الانسانية ،وهل ترجع إلى النفس أم إلى الجسد كفعل المشى مثلا ،وفعل التغذى انه يقوم بهما،وهما أفعالالذات التى تتطلب جسدا،وكذلك فعل الاحساس الذى يتطلب أن يكون له جسد يحس به. بيد أن هناك فعلا واحدا هو " التفكير" لايستطيع أنيرجعه إلى الجسد بل يخص به ذاته أو نفسه. وبواسطته يستطيع أن يؤكد أنه موجود فى ذاته . وحيث انه لايريدأن يقرر شيئا لايكون على يقين كامل منه، فهو لذلك ليس متيقنا سوى من أنه شيءيفكر ومن جهة أخرى فربما كان الجسد وما يتعلق به من أفعال غير موجود فى الواقع وربما أيضا أن هذا لايكون من جهة أخرى مختلفا عن أنيته التى يعرفها غير انه لايجادل فى هذا الأمر طويلا،لكنه يجادل فى الأشياء التى يمكن أن يعرفها معرفة يقينية،لذلك فكل

---

(١) ديكارت ـ التأملات ،التأمل الثانى ص ٩٧.

ومن خلال عرض هذا المثال الشهير يحاول "ديكارت" اثبات الآتى :

أولا : ان الامتداد والشكل ، وهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة ، والذى لايستطيع الخيال أو الحس الاحاطة بهما ولا يوجد سوى الذهن وحده ، هو القادر على فهمهما والاحاطة بهما.

ثانيا : ان الرؤية الذهنية المتعلقة بالحدس أو باللمحة الذهنية السريعة للشئ ، تختلف تمام الاختلاف من مجرد النظر للشئ من خلال النظر إليه أو لمسه ، إذ أن رؤية الشمعة بالبصر ،لاتجعل المرء يدرك منها أكثر من الصفات العرضية التى سبق ذكرها ،كالشكل والصلابة والطعم واللون ،وغيرها من صفات ، يمكن أن تتغير وتتحول بشكل كبير وسريع ،وشتان ما بين النظرة العقلية أو اللمحة الذهنية ،التى هى بمثابة ادراك مباشر للشئ فى ذاته أى فى طبيعته وحقيقته ، وما ينجم عنها من صور أولية فى الذهن ، وبين النظرة الواقعية المتعلقة بالبصر واللمس ، والتى تدرك الشمعة أو الناس الذين يمرون بالطريق مرتدين قبعاتهم ومعاطفهم ،أو غير ذلك من أشياء لانرى فيها سوى مظاهرها العرضية ،ومع ذلك فاننا نحكم بأن هؤلاء ناس ،وهذه شمعة وغير ذلك. لذلك يرى " ديكارت" أهمية تجنب أساليب الكلام الذى ابتدعته العامة ، ومحاولة الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامية بالأمور .

ثالثا - مماسبق يرى "ديكارت" عدم الركون إلى الحواس أو الخيال ، طريقا لتحصيل المعرفة الجلية المتميزة ،وينتج عن ذلك امكانية أن تكون المعرفة التى لدى الانسان عن نفسه ،أكبر تميزا

ب - وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس الحواس :

وحيث انتهى الفيلسوف بفكره إلى أنه موجود، أو شيء يفكر فقد انتهى إلى معرفة دقيقة بنفسه إلى حد كبير ،لكن ذلك لم يمنعه من الاقرار : بأن الأشياء الجسمية والواقعية ،التي يمكن أن تلمسها الحواس ، ويمكن للانسان أن يتخيلها هي أيسر من معرفة نفسه (أنيته) ،من حيث كونها جزءا مجهولا وغامضا فيه.

وقد أراد الفيلسوف أن يؤكد انه على الرغم من البساطة الظاهرة ،والسهولة الواضحة ، في تقصي حقائق الواقع ،وتيسر معرفتها عن طريق الحواس ، إلا أن كل ما يبدو واضحا ومتميزا منها لايرجع إلى الحواس ،ولا إلى الخيال ، بل يرجع إلى فعل الذهن وحده، وقد دلل على ذلك بمثال " قطعة شمع العسل" التي تبدو حلوة المذاق ذات رائحة ولون وشكل وبرودة ، ويمكن أن تحسها اليد، وتتناولها حيث يقرر الفيلسوف : أن ما يعرفه عن هذه القطعة من الشمع ،هو مجرد صفاتها السالفة الذكر ،والتي نستمدها عن طريق الحواس ،لكننا في حالة ما اذا قربنا هذه الشمعة من النار ،لتحولت إلى مجرد شكل آخر يعرف بالامتداد ،ولتغيرت أيضا كل صفاتها ،ومع تحولها إلى مجرد امتداد،يمكن تشكيله في صور مختلفة ولا متناهية ، تعجز المخيلة أن تحيط حصرا بكل صورها كما تعجز عن ادراك كل التغيرات التي حدثت لها - لقطعة الشمع - لذلك يبقى لدى الفيلسوف فكرتان رئيسيتان هما :(الامتداد والشكل ، وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة ،والمدركتان بالذهن وحده.

من الله "على جهة الشرف" ، لان كل ما هو فى العالم ،إنما يصدر عن الله لكن العالم حقيقة لايوجد فى الله على جهة الصورة ،لانه ناقص والله كامل وقد عبر " ديكارت " من هذه الفكرة بقوله :يقال على الأشياء أنها موجودة فيها على جهة الشرف ،حين لاتكون موجودة فيها حقيقة ،بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقا وامتيازا "(١)

وقد عرض الفيلسوف لهذه الموجودات فى معرض ذكره لفكرة وجود الله ،وهو يضرب مثلا لذلك فى النص الذى يقول فيه :" فمثلا الحجر الذ ى لم يوجد بعد لايمكن أن يبدأ الآن فى الوجود، اذا لم يكن قد أحدثه شىء يملك فى ذاته اما على جهة الصورة ، أوعلى جهة الشرف كل ما يدخل فى تركيب الحجر" اى انه ينبغى أن يملك عين الأشياء الموجودة فى الحجر، أو أشياء أخرى أرفع منها ،وكذلك الحرارة لايمكن أن تتولد فى شىء كان خاليا منها من قبل إلا بعلة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة فى الكمال، وقس على ذلك سائر الأشياء الاخرى ".

ويقترب " ديكارت" تدريجيا فى عرضه لفكرة وجود الله باعتباره العلة التى تحوى كل الكمالات ،وهو أيضا علة أفكارنا فيعرض لثلاثة أدلة على وجود الخالق هى : الدليل الانطولوجى ،ودليل الكمال ، ثم دليل النقص ـ حيث استطاع من خلال عرضها اثبات وجود الله على نحو ما سنعرض له فيما بعد.

وهكذا برهن الفيلسوف على وجود إله خالق، يقول فى موضوع هذا الوجود:" أقصد بلفظ الله جوهرا لامتناهيا، أزليا منزها عن

---

(١) الاعتراضات والردود طبع كوزان — Oeuvres de Descartes p 448.

عن أى معرفة أخرى ، على الرغم من عدم وجود أى دور لأفعال الحواس أو الخيال .

وقد عبر عن فكرته هذه بقوله :" لننظر الآن فى الأشياء التى يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزا مما عداها أعنى الاجسام التى نلمسها ونراها ، لاأقصد فى الحقيقة الاجسام عموما ، لأن هذه المعانى العامة تحتوى عادة على قدر غير قليل من الغموض ،ولكن لنقتصر منها على جسم معين ، فننظر فيه ، ولنأخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل : لقد أخذت لتوها من الخلية فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل، الذى كان فيها ،وما زالت بها بقية من أريج الزهور ، التى اقتطفت منها. لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ،وهى جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد واذا نقرت عليها خرج منها صوت ،وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التى تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

ولكن ها هى ذى قد اقتربت من النار وأنا أتكلم فماذا أشاهد ؟ يتلاشى بقية طعمها ،وتذهب رائحتها ،ويتغير لونها ، ويذهب شكلها ويزيد حجمها ، وتصبح من السوائل ،وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت.

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها ؟ لابد من التسليم بأنها باقية ،ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك ،أويحكم حكما مخالفا ،واذن فما هو الشئ الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التمييز ؟ لاشئ يقينيا من كل مالاحظته فيها عن طريق الحواس ، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أوالبصر

بالفكر ،فانى أرى بوضوح ،أنه ما من شئ هو عندى أيسروأوضح معرفة من نفسى،ولكن لما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأى ألفناه منذ أمد طويل ،فيجمل بى أن أقف فى هذا الموضوع وقفة قصيرة ،حتى يكون فى طول تأملى ما يجعل هذه المعرفة الجديدة ،أعمق انطباعا فى ذاكرتى ""(١)

ينتقل " ديكارت" بعد هذه المرحلة التى بدأ فيها بالشك، وحاول تحليل جوهرى النفس والجسد،ولكى يتيقن من أن البداهة علامة على الحق، لزمه أن يبرهن على وجود الله ،وعلى انه ليس مضلا .

ويبدأ هذا المدخل إلى معرفة الاله ،بتحليل المعرفة الموجودة فى الذهن عن الأشياء ،ويقصد بها السماء والنجوم وسائر ما يدركه عن طريق حواسه ، فيسأل الفيلسوف عن علة قبوله لهذه الأشياء ؟ فيعرف أنه قبلها وجعلها واضحة لا لشئ ،إلا لانها كانت تعرض لذهنه وهذه الأفكار موجودة فى نفسه ،غير أنه إزاء تطبيق منهج الشك وتأكيدا للوضوح والجلاء يذهب إلى انه قد تصور صدور هذه الأفكار عن الاشياء الخارجية ، طبقا لحكم العادة وليس بحكم الاستناد إلى المعرفة الواضحة الجلية ،لذلك فقد نظر لهذا الحكم باعتباره غير صحيح ومشكوك فى أمره . يقول "ديكارت": على أنى كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة ،على أنها يقينية جدا وجلية جدا ،ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك ،عارية عن اليقين، فما هى إذن هذه الأشياء ؟ هى الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التى أدركتها عن طريق الحواس، ولكن ما الذى ادركته

---

(١) التأملات . عثمان أمين ص ١١١ .

التغير، قائما بذاته، محيطا بكل شئ، قادرا على كل شئ، قد خلقنى أنا وجميع الأشياء الموجودة، ان صح أن هنالك أشياء موجودة. وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حدا يجعلنى كلما أمعنت النظر فيها قل ميلى إلى الاعتقاد بأن الفكرة التى لدى عنها يمكن أن أكون أنا وحدى مصدرها فلا بد اذن أن نستخلص من كل ما قتله من قبل أن الله موجود، لأنه وان كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسى من حيث أنى جوهر، إلا أن فكرة جوهر لامتناه، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى، إذا لم يكن قد أودعها فى نفس جوهر لامتناه حقا "(١)

وبعد أن يعرض " ديكارت" لفكرة اثبات وجود الله فى التأمل الثالث، يبحث فى موضوع "الصواب والخطأ" فى التأمل الرابع .

وفى هذا التأمل يحاول التمييز بين ما هو جسمانى Corporeal وما هو روحانى Spirituel، أو بين ما هو ذهنى أو معقول محض، وما هو مادى أو محسوس، وعندما برهن الفيلسوف على حقيقة وجود الافكار المعقولة الخاصة بالذهن أخذ فى محاولة تفسير امكان وقوع الذهن فى الخطأ، وتادى به ذلك إلى البحث عن العلاقة بين الله المعصوم من الخطأ، وبين الانسان الذى هو عرضة له، بين اله منزه عن الاثم، وبين انسان مخلوق معرض للخطأ والخطيئة .

يحاول الفيلسوف فى هذا التأمل أن يعرض لبعض المشكلات التى أثارها فى الأخلاق كمشكلة الخير وأصل الشر، وأسبابه فيعزوه إلى

---

(١) ديكارت، التأملات، عثمان امين ص ١٥٢ - ١٥٣ .

مثل : أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هوالعدد خمسة.وما شابه ذلك من الأمور ،أماكنت أتصورها تصورا فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلني أجزم بصحتها ،لاجرم أني إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك في هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب ،إلا أنه قد دار بخلدي أن الهاما ربما استطاع أن يخلقني على جبلة أو فطرة تجعلني أصل حتى فيما يبدو لي أشد الأمور جلاء ،ولكن كلما ورد على فكري هذا الخاطر الذي بدر لي من قبل،من إله ذي قدرة عظمى وجدتني مضطر إلى الاقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء -أن يدبر أمري بحيث أضل حتى في الأمور التي يخيل لي أن معرفتي بها قد بلغت من البداهة شأنا عظيما جدا ".(١)

بعد هذه المرحلة ينتقل الفيلسوف إلى مرحلة تالية وهي تقسم أفكاره الى قسمين : أولهما أفكارخالصة (ويقصد بها تصورات الأشياء فحسب مثل فكرة الغول والانسان وفكرة الله) وثانيهما : أفكار يضيف فيها الذهن بفعله شيئا ،الى مجرد تمثل الموضوع: مثل الاهواء حيث تضاف فيها الرغبة الى فكرة الموضوع ذاته ،وكذلك الاحكام حيث يضاف الاثبات الى فكرة الموضوع الافكار الاولى (الخالصة)، الافكار الأولى (الخالصة) لاتحتمل الخطأ ذلك لأن التخيل يصبح واحدا في حالة تخيلي لانسان أو لحيوان).

وكذلك الاهواء من حيث أنها أيضا لاتحتمل الخطأ فالرغبة الانسانية سواء كانت معرضة لسوء أو هادفة لخيرفانها أيضا حقيقية ولا يقع الخطأ أو الزيف سوى في مجرد الأحكام ويأتي مصدره من

---

(١) ديكارت - التأملات - عثمان أمين ص ١٣٣ - ١٣٤ .

فيها بادراكا واضحا ومتميزا ؟ لاشيء حقا أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الاشياء قد عرضت لذهنى وما أنا الآن أيضا بمنكر تلاقى هذه الأفكار فى نفسى ،ولكن هنالك أمرا كنت أؤكده ولما كنت قد ألفت التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه ادراكا واضحا جدا ،فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الاطلاق،وهو وجود أشياء خارجة عنى وهذه الأفكار صادرة عنها،ومشابهة لها تمام المشابهة وفى هذا كنت مخطئا ولو تصادف أن كان حكمى صحيحا ، فليس مرجع صحته إلى أى معرفة جاءتمن ادراكى الحس "(١)

والحق أن الأمر لم يتوقف بالفيلسوف عند حد شكه فى مجرد الأفكار والصور التى فى ذهنه عن الأشياء ،بل تعدى إلى رفضه أيضا للقضايا التى افترض فيها البداهة التامة ،كالقضية القائلة بأن مجموع اثنين وثلاثة تساويان خمسة ،بيد أنه عند هذا الحد يتصور الفيلسوف أنه يستحيل عليه الخطأ ،ما لم يكن هناك إله واسع القدرة ،عظيم الارادة ،منحه طبيعة جعلته يخطىء ،حتى فيما يظهر له أنه أشد الأشياء جلاء ووضوحا .

لذلك كان عليه أن يحاول جاهدا البحث فى أمرين لاثالث لهما بهذا الصدد هما :

الأمر الأول : أن يستبعد سبب الشك فى القضايا البديهية .

الثانى : أن يبحث عن وجود إله ،ويحاول معرفة ما اذا كان مضلا أم لا ،وقد عبر الفيلسوف عن هذا المعنى بقوله :"ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جدا ،تتصل بالحساب والهندسة

---

(١) التأملات ، عثمان أمين . ص ١٣٣ .

لكنه لم يقتنع بهذين السببين اللذين ذكرهما حيث ان الأول الذى يرمى الى التعلم من الطبيعة إنما يقصد به أن يذكر" الميل الطبيعى " فهو لايذكر " النورالطبيعى" La Lumière Naturelle ، غير أنه يجد أن مجال البحث فى الخير والشر قد أبان عن ميول سيئة فى نفسه ، وهو يتساءل لماذا لايكون هناك بالتالى ميول كهذه قابلة للصواب ومتجنبة للخطأ

أما السبب الثانى فانه يبدو غير مقنع أيضا من حيث كون الانسان ينطوى على مجموعة من الميول والرغبات التى لاتتفق مع ارادته ، ويمكن أن ينسحب ذلك أيضا على مستوى الأفكار إذ انه ربما كانت هناك أفكار صادرة عن قوة أو ملكة نفسية مغايرة لارادته ومجهولة بالنسبة له فيذكر : انه وعلى افتراض ان الأفكار Idées " حادثة " فى نفسه وفقا لعلل خارجية فان ذلك لايعد سببا فى تشابهها مع العلل الخارجية ،ويمثل على ذلك بمثال الشمس فان فكرتها قد تمثلت فى نفسه على فكرتين: الأولى طبيعية اكتسبها عن طريق الحواس،من حيث انه يبصر الشمس بعينيه أو بحاسة البصر " الرؤية" Vision والثانية : ترجع الى معرفته العلمية بها التى أتته عن طريق اطلاعه على علم الفلك، غير أنه يفترض أن اكثرهما صحة ويقينا هى الثانية ،وبالتالى تصبح الأولى وهى المكتسبة عن طريق الحواس محل شك ولبس يقول"ديكارت": " وأقول أخيرا انى وان كنت مسلما بأن الافكار حادثة من تلك الموضوعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتما بل على العكس قد لاحظت فى أحوال كثيرة أن هناك فرقا كبيرا بين الموضوع وفكرته : فمثلا أجد فى نفسى فكرتين عن الشمس متباينتين كل

محاولة تطبيق الأفكار التى تنطوى على الأشياء الموجودة .فى الخارج (الواقع) وندركها بحواسنا ،وتنقسم هذه الأفكار إلى ثلاثة أنواع هى :

الاولى : الأفكار الفطرية وهى المتعقلة بالافكار الموجودة فى النفس بالفطرة كفكرة الوجود والحقيقة وغيرها •

الثانية : وهى المصنوعة ،أو المتعلقة بخيالنا أى ما يتدخل فيها الانسان بخياله أو ما يصنعه الانسان كفكرة الحيوان الانسان الذى يبدو نصفه انسانا ونصفه الآخر فرسا •

الثالثة : أما النوع الثالث من هذه الأفكار - فهو النوع (العارض) وهو الذى يأتى إلى الانسان من الخارج كفكرة حرارة والضوء والقمر والشمس وغيرها من أمور طبيعية لادخل للانسان بها أو بصناعتها •

(ج) رؤية تحليلية ديكارتية للأفكار :

يحاول "ديكارت" - بعد أن قسم الأفكار إلى ثلاثة أنواع - أن يحللها لمعرفة أسبابها فينظر على سبيل المثال فى النوع الثالث منها وهو الذى أسماه بالأفكار العارضة ،محللا الأسباب التى دفعته إلى الاعتقاد بأنها نتاج موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها ، فيجد أن السبب الأول هو احساسه بانه قد تعلمها من الطبيعة • أما السبب الثانى فيرجع إلى كونها أفكار لاتعتمد على ارادته ولا تتوقف عليها ويعطى مثلا على ذلك ، باقتراب يده من النار وشعوره بلسع الحرارة أراد أم لم يرد•

الجوهر اللامتناهي الكلي ، تحتوي من جهة أخرى على قدر أكبر من تلك التي تمثل الجواهر المتناهية الجزئية ".

لذلك وطبقا لما سبق ينبغي أن يكون في العلة قدر ما في المعلول من الوجود ولا يصبح ذلك بالنسبة للمعلولات التي ينظر فيها للوجود الذهني ،وقد عبر الفيلسوف عن فكرته هذه في قوله :"ولقد بان لنا الآن بالنور الفطري انه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير: إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به ان لم تكن تملكه هي في ذاتها؟ وينتج عن هذا أمور : أن العدم لايمكن أن يحدث شيئا ،وأيضا أن ما هو أكمل أي ما يحتوي في ذاته على قدر أكثر من الوجود لايمكن أن يكون تابعا ولا معتمدا على ما هو أقل منه كمالا،وهذا حق وبديهي لا بالقياس إلى المعلولات التي لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة " فعليا" أو" صوريا ". فحسب،بل انه كذلك بالقياس إلى الافكار التي يكون النظر فيها مقصورا على الوجود الذي يسمونه " موضوعيا" (١)

وفي هذا النص يشير" ديكارت " إلى الوجود الفعلي أو ما يسميه " بالوجود العقلي " الذي يعني عنده الوجود الواقعي Realité actuelle الذي يمثل الواقع أو ما هو موجود خارج الذهن وبمعنى آخر يعني" الوجود في الأعيان" على حد تعبير متكلمي المسلمين وهو ما يطلق عليه اليوم اسم"الوجود الموضوعي" وهو يختلف

---

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان أمين ص ١٤٣ .

التباين احداهما مصدرها الحواس ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التى قلت آنفا انها آتية من الخارج • وبهذه الفكرة تظهر لى الشمس فى غاية الصغر، وأخرى : مستمدة من أدلة علم الفلك، أى من بعض معان مفطورة فى نفسى، أو من صنعى أنا على وجه ما وبها تظهر لى الشمس أكبر من الأرض أضعافا كثيرة ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس لايمكن أن تكونا معا مشابهتين للشمس عينها والعقل يدلنى على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هى أبعد ما تكون عن مشابهتها"(١)

ومن هذا النص يتضح لنا أن الفيلسوف يحذر من اندفاع الانسان ويعتقد بوجود أشياء مختلفة عنه تبعث فى نفسه أمثالها، أو تطبع فيها أشباهها ،ويخلص من هذه الخطوة الى التأكيد على أن كل فكرة لابد لها من علة تتمتع بالوجود الفعلى(الخارجى - الواقعى) بقدرما يكون لها من وجود موضوعى(ذهنى - عقلى - تصورى) لذلك فان فكرة الكائن الكامل ، قد أتت إلى الفيلسوف من وجود كامل •

ينتهى " ديكارت " عند هذا الحد ليبدأ عرض فكرة جديدة فى هذا الموضوع ، يتجه بها إلى البحث عن الكائن الكامل اللامتناهى• يقول فيها : " إذا تناولت أفكارى لابوصفها مجرد أحوال من الفكر ولكن بوصفها تمثل شيئا بعينه اتضح لى أن بينها درجات متفاوتة ، وهى تظهر على الوجه التالى : فالافكار التى تمثل جواهر تتضمن قدرا من الوجود الذهنى بصورة أكبر من تلك التى تمثل

---

(١) التأملات ، ديكارت - عثمان أمين ص ١٤١ •

أو اللمس أو السمع قد تغير كله ،فى حين أن الشمعة نفسها باقية ربما كان الأمر ما أرى الآن أعنى أن هذه الشمعة ليست هى تلك الحلاوة ، التى فى العسل ولاذلك الأريج الذكى ،الذى يفوح من الازهار ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل،ولا ذلك الصوت ،وإنما هى جسم كان يلوح لى منذ قليل محسوسا فى هذه الصور،وهو الآن محسوس فى صور أخرى "(١)

وهكذا يؤكد " ديكارت" فى هذا النص أن ما سوف يتبقى من الشمعة ثابت لايتغير، هو جسمها ومقدارها (الشكل والامتداد) ، وهو لايتصور ماهية الشمعة تصورا واضحا مطابقا للحقيقة، إن لم يفترض أن هذه القطعة التى نحن بصددها ،قابلة لانحاء مختلفة ومتنوعة من الامتداد لاتخطر علىخياله ،لذلك فانه لابد منالتسليم بانه ليس فى مقدوره أن يدرك بخياله ماهيةهذه القطعة من الشمع وإنما الذى يدركها بحق وبوضح هو ذهنه فحسب .

وهذا الرأى الذى ،أكده إنما يعد انكارا صريحا لأصحاب المذهب المادى،الذين يؤمنون بمعرفة الاجسام ذاتها،ولايؤمنون إلا بكل ما هو موجود مادى ، أويعتمد كلية فى وجوده على المادة.

ففى حين يرى "ديكارت" أن العالم عبارة عن فكر وامتداد وأن جوهر النفس أو ماهيتها هو الفكر ،وأن جوهر الجسم هو الامتداد ، يرى أصحاب النزعة المادية أنه لاوجود لغير نوعواحد أساس من الواقع ،وهذا النوع (مادى) كما أن الكائناتالانسانية والمخلوقات الحية الأخرى ، ليست كائنات ثنائية مركبة من جسد-

---

(١) التأملات . ص ١٠٥

عن"الوجودالموضوعى" " Realité Objective " الذى كان يقصد منه ديكارت " الوجود الذهنى أو الوجود داخلالعقل من حيث هو متصور فىالذهن الانسانى "

(د) الوجود الموضوعى والصورى والأشرف فىالمفهومالديكارتى :

يعرض " ديكارت " فى هذا التأمل لثلاثة تصورات لموضوع الوجود هى : الوجود الموضوعى : وهو ما سبق أن ـ أشرنا إليه سابقا ـ ويقصد به الوجود داخلالذهن، أوالعقل أى ما يتعلق بالعقل من تصورات، وبهذا المفهوم للوجود الموضوعى يخالف "ديكارت" مانعنيه اليوم بلفظ الموضوعية Objectif وهو يعبر عن هذهالفكرة كما ذكر فى الردود علىالاعتراضات بأنها كيان الشىء أووجوده ممثلا بهذه الفكرة من حيث أن هذا الوجود فى الفكرة.

وهو يقصد بذلك أن الفكرة الموضوعية هىالفكرة الموجودة فى الذهن، أو التى يشتمل عليها الذهن .

أما الوجود الصورى أو الذى يأتىعلى جهةالصورة Formellement فهو الوجود فىالذات ، خارج كل فكرة ومثال على ذلك: المكان على حد تعبير" ديكارت" فهو موجود على جهة الصورة فى الأجسام ، من حيث كونه الصفة الجوهرية للمادة ،لكنه موجود على جهة الموضوع ، وذلك فى فكر عالم الهندسة.

لكن الوجود على جهة الشرف éminemment ويعنى به الوجود الذى يمتلك الواقع بأكمله ، أويمتلك الكمالالموجود فىالوجود الصورى وأكثرمنه ،ويمثل لذلك بالقول :بأن العالم موجود

ارادة المخلوق كما يبين له السبيل الذى ينتهى به الى الخير .

كما يعرض كذلك لعدد من الأفكار التى ينتهى من خلالها إلى الوقوف على أسباب الخطأ ،وأصل الشر عند الانسان ،فيبدأ تبرئته لله من مسئولية خطأ الانسان ،باعتبار ما منحه الله من ملكة الحكم على الأمور ،والتى بفضلها يتجنب الوقوع فى الخطأ إذا أحسن استعمالها . ويعزى الخطأ إلى ذهن الانسان المحدود المتناهى كما ينظر إليه باعتباره حرمانا أى نقصا ايجابيا ،وليس نقصانا فى المعرفة ، بوصفه عيبا فى الحكم ،ومن هنا فانه يتطلب علة ايجابية غير العدم .

لكن هل يعنى ذلك أن الله قد وضع فى الانسان ملكة محدودة وفاسدة فسادا ايجابيا ومعيبة عيبا ذاتيا .

ان الخطأ فى تصور الفيلسوف يتأتى من اشتراك ملكتين هى ملكة الذهن أو ملكة الارادة ولا ينشأ من نقص فى واحدة منهما ، فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده ،من حيث كون عمله هو تصور الأفكار فحسب ، وليس فى هذه التصورات خطأ على الاطلاق لانها أفكار خالصة .

وفى الحقيقة فان ذهن الانسان يعانى من حالة نقص كبيرة ، فى أفكار أشياء كثيرة ،لكن هذا النقص ما هو إلا سلب بحت ، يتأتى من مشاركة الانسان فى العدم ،وليس ناتجا عن حرمان أو نقص " ذاتى ينسب إلى الله وحده ؟

وكما أن الخطأ من وجهة نظر" ديكارت " لاينشأ من الذهن فهو كذلك لاينجم عن الارادة اللامتناهية والكاملة ،التى لايمكن أن تتصور ارادة أوسع منها.

مادى وروح غير مادية ، وانما هى فى الأصل جسمية فى طبيعتها وهنا يأتى ايمان الفيلسوف بوجود جوهرى النفس والجسد غير أنه يؤكد على أن معرفة النفس أكثر يقينا ،وأكثر تميزا من أى معرفة أخرى .

ومن خلال المثال الذى ساقه "ديكارت" عن قطعة شمع العسل، تأكد له أنه كان يحكم بوجود الشمعة ، لالشئ إلا لانه يراها فيستتبع ذلك بديهيا أن يكون هو موجودا من حيث انه يراها حقيقة، فانه قد يحدث ألا يرى الشمعة عينها ،وقد يجوز انه لاتكون له عينان يبصر بهما ما حوله ،ولكن الذى يستحيل حدوثه بالفعل ألا يكون هو ذاته موجودا ،حين يظن أنه يرى ،فهو حين يرى شيئا ما ،فهو لاشك موجود.

ويذكر الفيلسوف بهذا الصدد : أنه بقدر ما يميز فى الشمعة من صفات كالبياض والصلابة والرائحة وغيرها ،يستطيع أيضا أن يتعرف على ما فى النفس من صفات كالقدرة على معرفة لون الشمعة ،والقدرة أيضا على معرفة صلابتها ،ومعرفة شكلها وامتدادها .

ولما كانت معرفة طبيعة النفس تستلزم وسائل أخرى كثيرة، لاتقاس إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسد لذلك كانت معرفة الذات أكثر المعارف يقينا ،وأشدها تمييزا وقد عبر "ديكارت" عن ذلك فى نص له يقول فيه : "ولكن ها أنذا أعود من حيث لا أشعر إلى ما كنت أريد ،ما دام قد تبين لى الآن أن الاجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة "المخيلة" ،بل بالذهن وحده وانها لاتعرف لكونها ترى وتلمس ،بل لكونها تفهم أو تدرك

يحاول فى هذا التأمل اثبات دور الألوهية الأساسى لا فى مسألة وجود الله . فحسب ،ولكن فى مسألة مقدار صحة الأفكار وسلامتها. ومن هنا فقد قسم هذا التأمل إلى ثلاثة أقسام: يذكر فى القسم الأول منها : أن كل صفة متضمنة فى معنى شيء ، تصدق على ذلك الشيء ،وهذا يعنى أن الذهن الانسانى يشتمل على مجموعة أفكار ربما لايوجد فى الواقع ما يمثلها من أشياء حقيقية أو واقعية ملموسة. ورغم ذلك فلا يمكننا أن نعتبرها عدما محضا.كما أن صور وأفكار هذه الأشياء موجودة فى ذهنى ، سواء فكرت فيها أم لم أفكر ،وأيضا فهى ليست من صنعى،وتتميز بأن لها طبائع حقيقية وثابتة مثال ذلك : تصورنا لفكرة المثلث Triangle فمجرد توارد هذه الفكرة على أذهاننا ، يستتبعها علمنا بأن هذا الشيء ، شكل هندسى مجموع زواياه تساوى قائمتين ،على الرغم من عدم وجود المثلث فى عالم الاعيان (العالم الواقعى) ،ولكن عدم وجود المثلث فى الواقع لايرفع عنه صفاته وطبائعه الثابتة الخالدة التى تتوقف على المثلث فى ذاته ، وتخصه فى ذاته وماهيته ، وليس لنا دخل فيها أى لم نخترع مثل هذه الخواص والصفات له.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة عن المثلث ،التى نتناولها بأذهاننا إنما قد حصلنا عليها عن طريق الحواس فى بداية الأمر، إذ أن ما نقوله عن المثلث ، نستطيع أن نقوله عن ألف شكل وشيء ، فى الواقع الذى نتعرف عليه بحواسنا ،بدون أن نكون قد قمنا بتجربته واقعيا.

ويستخلص " ديكارت " من ذلك : امكان توصل أذهاننا إلى أفكار عن بعض الأشياء ،من حيث ان كل ما نتصوره بوضوح إنما

حقيقة انه توجد لدى الله بالاضافة إلى حرية الارادة، علم وقدرة أعلى وأسمى من علمنا وقدرتنا ، إلا أنهما ليستا فى الله أكثر اتساعا مما هما فينا ، لهذا فقد تبين" لديكارت" ان الذهن ليس هو علة الخطأ . ولا الارادة أيضا ، لكن علته الحقيقية تكمن فى اتساع نطاق الارادة، التى لايستطيع الانسان أن يحبسها فى حدوده بل يبسطها كذلك على الأشياء التى لايحيط بها.

وهكذا فان الحرمان على ما يذهب إليه، انما يأتى من الاستعمال السيء لحريتنا، ومسئولية ذلك لاتقع على عاتقنا، ولا على الله بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا .

وينتهى "ديكارت " من عرض مسألة منشأ الخطأ فى الأفعال الانسانية، وهى موضوع التأمل الرابع ليبحث فى موضوع ماهية الأشياء المادية، ووجود الله ، وهى مبحث التأمل الخامس فيترسم فى هذا التأمل الخطوات التى مر بها وصولا الى فلسفته وهى ثلاث خطوات:

الأولى : هى السير إلى معرفة الذات الانسانية.

والثانية: هى الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله.

والثالثة: الوصول من معرفة الله إلى معرفة العالم.

والحق أن "ديكارت " يريد أن يجعل من معرفة الله فى هذا التأمل وسيلة أولى إلى معرفة العالم، (الذى مثلته وترجمت عنه مجموعة أفكار فى أذهاننا) ، بذلك فانه يحاول دراسة هذه الأفكار مبينا قيمتها ومقدار ثقتنا فيها. لكننا من جهة أخرى سنجد أن جميع الأفكار الصحيحة أو التى لايداخلها شك تعتمد أساسا على الفكرة الأصلية، المتمثلة فى وجود الله، لذلك فان " ديكارت "

أو واد فى العالم غير أنه يعود ويقرر : انه حيث لايستطيع أن يتصور الله إلا موجودا، يستلزم ذلك أن الوجود لاينفصل عنـــــه وبالتالى يتقرر أن الله موجود.

(هـ) افتراض تعسفـــــى :

بعد هذه المرحلة التى قطعها الفيلسوف فى اثبات وجود الله وكمالاته ، يعود ويقرر: أن افتراض موجود مالك لجميع الكمالات افتراض تعسفى، لذلك فان كل ما ينجم عن هذا الافتراض يمكـــن أن يكون موضع شك، ويذكر مثالا آخر فى هذا الصدد وفيــــه يفترض : أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة فيجب أن نقرر تبعا لذلك أن (المعين) وهو شكل هندسى ذوأربعة أضلاع، يمكن أن يرسم فيها ،ولكن لما كان الافتراض فاســـــدا فالنتيجة فاسدة تبعالذلك.

أما الاجابة على ذلك فتتلخص فى أنه يوجد بين هاتيـــــن الحالتين فرق وهو استحالة تصور وجود الله . بدون أن تنسب إليه جميع الكمالات ، ومن ثم يكون هذا الافتراض ضروريا وليس تعسفيا كما افترض الفيلسوف ذلك ،فى الوقت الذى لايكون هناك ثمة ضرورة ، تلزم فكرنا بأن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية ، يمكـــــن أن ترسم فى الدائرة ،ولكن الانسان حين يتروى قليلا ،ويمعـــــن فكره فسوفيتبين له خطأ هذا الافتراض ،ولذلك يدعو"ديكارت " للتمييز الحاسم بين الافتراضات الفاسدة أو الخاطئة ،وبين الأفكـــار الصحيحة المتميزة بالثبات واليقين والوضوح التى هى صور لطبائـــع

يخص طبيعة هذه الأشياء في الواقع ،ثم يحاول الفيلسوف تطبيق هذا المبدأ على فكرة وجود الله من حيث كان وجوده ، متضمنا في فكرة الله ذاتها.

وهكذا فكما أن الفيلسوف يتصور فكرة أى شكل هندسى بكل ما تتصف به من صفات وخصائص ، فكذلك فكرة الوجود الخالد لله تخص طبيعته الأزلية ،ويستطيع الفيلسوف بذلك أن يعرف وجود الله معرفة لا تقل وضوحا عن معرفة كل ما يمكنه اثباته عن شكل بعينه ، يخص طبيعة ذلك الشكل ، وهنا يثبت الفيلسوف وجود الله ببرهان يعادل فى يقينه ووضوحه ، يقين الحقائق الرياضية .

أما القسم الثانى من هذا التأمل فان "ديكارت" يبرز فيه مغالطة مؤداها : أنه فى جميع الأشياء الموجودة فى العالم ،نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن الوجود ،وتبعا لذلك فقد ننساق إلى الاعتقاد بأن وجود الله ، يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته. بيد أنه يجيب على هذه المغالطة فيقرر : أن وجود الله منطو على ماهيته ذاتها حيث انها تتضمن جميع الكمالات وحيث أن الوجود أحد هذه الكمالات ، فالوجود فى هذه الحالة يمكن أن يكون منفصلا عن الماهية ، كما أن فكرة الوادى لايمكن أن تنفصل عن فكرة الجبل غير أن امكان تصور جبل بدون واد لايستتبع وجود أى جبل فى العالم ، ومن جهة أخرى فانه لايمكن تصور الله بدون الوجود. لأنه موجود .

لكن هذا الاعتراض ينطوى على مغالطة مؤداها أن الفيلسوف من حيث كونه لايستطيع تصور وجود الجبل بدون الوادى، فيلزم عن ذلك عدم انفصال الجبل والوادى، ولا يعنى ذلك ضرورة وجود جبل

قتل الانسان لرغباته ،وتهذيبه لدوافعه ،واستبعاده للمعـــــارف الحسية ، من العوامل التى تمكنه من ادراك حقيقة وجود الله .تلـك الحقيقة الحدسية ،التى تتيسر معرفتهافى حال التسامى فوق مستـــوى الغريزة والحس .

بعد أن عرض " ديكارت "للقسم الأول من هذا التأمل(الخامس) الذى فسر فيه : كيف أن كل صفة متضمنة فىمعنى شىء تصدق علـى ذلك الشىء . وبعد أن بين فى القسم الثانى : أنوجودالله منطـــو على ما هيته ذاتها ،التى تتضمن سائر الكمالات يستهل القســـم الثالث بالبحث عن اليقين ، الذى يقتضى يقين وجودالله ،وهـــذا يعنى أن وجوده ليس يقينيا فحسب بل ينبغى التأكيدعلى أن كـــل يقين إنما يعتمد كلية عليه .

ومرجع ذلك أن كل فكرة يقينية ترد إلى عقل الانســـــان ، لايستطيع أن يمنع نفسه من الشك فيها ،غير أن معرفته بوجـــو د الله الحق، مصدر اليقين، تحول دون تسرب هذا الشك إلى فكــــره ، ولذلك تصبح الفكرة معصومة من شبهة الشك ، متميزة بالوضوح والصواب.

وهكذا يتبين لنا : أن حقيقة كل علم ويقينه ، إنمــــــا يتوقفان على معرفة الله ، كما يستمدان وضوحهما وتميزها بمقدار هذه المعرفة الالهية ،(وهذا ما سوف يتبين فيما بعد) .

وقد عبر الفيلسوف عن مقدار الوضوح واليقين المعرفى الـــــذى يعتمد على معرفة الاله الحق،ويستند إلى حقيقة وجوده . بقولـــه : " وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته ،إنمـــا يعتمدان على معرفتنا للاله الحق، بحيث يصح لى أن أقول أنـــى

ثابتة وحقيقية ،وتعد فكرة وجود الله أحد هذه الافكار وذلك للاعتبارات الآتية :-

أولا: ان الانسان لايستطيع تصور شئ يكون الوجود من ماهيته سوى الله .

ثانيا: انه ليس فى امكان الانسان أن يتصور آلهة عديدين يشبهونه .

ثالثا: انه اذا تقرر للانسان وجود الله تبين له بوضوح أن من الضرورى أن يكون هذا الوجود أزليا أبديا.

رابعا: أن فى الله أشياء كثيرة أخرى لايستطيع الانسان أن يحدث فيها تغييرا.

وصفوة القول أن كل ما يستطيع الانسان تصوره تصورا واضحا متميزا هو حق، ولما كانت فكرة وجود الله من أكثر الأفكار وضوحا وجلاء ، كما أنه لايمكن أن يوجد ما هو اكثر يقينا من وجود الله فهو سبحانه موجود.

وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة تقتضينا مزيدا من الانتباه، والتركيز الذهنى ، كى نتوصل إلى معرفتها. وعلى الرغم من وجود حقائق واضحة جلية ،أمام الذهن الانسانى ، وأخرى لانهتدى إليها إلا بعد طول تفكير وباممعان نظر،إلا أن هذه الحقيقة الأخيرة لاتقل يقينا أو وضوحا ،عن غيرها من الحقائق ،التى تعرف مباشرة، كالحقائق الرياضية على سبيل المثال.

ويرى "ديكارت" أن معرفة وجود الله ، تتمثل فى ذهن الانسان بمقدار ما يكون عليه من صفاء سريرة ونقاء ضمير، وأن

علتها ، لكن الانتقال من العلة إلى ما يمكن أن تحدثه من معلولات لايعد استدلالا حاسما وقويا إذ ان وجود المعلول ، يثبت وجود العلة ، بينما وجود العلة ،لايثبت الوجودالواقعى لجميع المعلولات ،التى كان من الممكن أن تحدثها . وبمعنى آخر هل تستلزم معرفتى بوجود إله خالق وقادر على خلق عالم خارجى التسليم بأن هذا العالم المحسوس قد خلقه الله فىالحقيقة ؟

فاذا كان الجواب بالايجاب ،فان ذلك يستلزم أن كل ما نستطيع تصوره فى حيز الامكان " أى ممكنا" بوجود العلة إنما قد تحقق إذ انه سوف يتحقق فيما بعد (وهذا هو الرأى الذى ذهب إليه " سبينوزا" ،حيث قرر : أنجميع المخلوقات قدارتفعت إلى مرتبة الوجود بالضرورة وعلى التعاقب).

أما إذا كان جوابنا بالسلب ،أى بافتراض أن الممكن ليس دليلا على الموجود بالفعل : فلا يلزم ذلك أن يكون الاله خالقا من حيث انى أملك فكرة عنه ، ولا يعنى ذلك أن يكون خالقابالفعل لكن التجربة وحدها ،هى التى تستطيع أن تفصل فى هذا الأمر .

وبعد أن عرضنا لمسألة العقل وأحكامه فى الفلسفة الديكارتية يبرز أمامنا سؤال هام. وهوهل يمكن الرجوع إلى مسألة التجربة ، بوصفها أمرا ممكنا فى مذهب فيلسوف يضع كل ما هو غير وثيق الصلة بالمعرفة العقلية موضع شك ولبس ؟

إن هذا الأمر يمكن أن يحدث ، وذلك ما يطلق عليه الفيلسوففاسم الصدق الالهى Veracité Divine فيسال هل العالم الخارجى موجود ؟ فتكون اجابتنا التقريبية نعم انه موجود

قبل أن أعرف الله ، ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة ،والآن وقد عرفته سبحانه فقد تيسر لى السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله ، والأمور العقلية الاخرى ، بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث كونها تصلح موضوعا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لايعنيهم البحث فى وجودها "(١)

بعد أن عرض "ديكارت" " التأمل الخامس" مبينا فيه ماهية الأشياء المادية ووجود الله ، ومدى توقف المعرفة الواضحة المتميزة على هذا الوجود الحقيقى،الذى يعد منبعا للبداهة واليقين- نجده يتناول فى التأمل السادس ، موضوع وجود الاشياء المادية ،محاولا التمييز بين نفس الانسان وبين بدنه ، فيعرض للبحث عن وجود الاشياء المادية ،ويتصوره ممكنا باعتباره موضوعا لعلم الهندسة . كما أن وجود العالم المادى ممكن أيضا ،لان الانسان لايستطيع تصور جسده متميزا عنه ، وأن الله قادر على خلق كل ما يستطيع الانسان تصوره على حده . وقد أبانت فلسفة "مالبرانش" بوضوح عن هذا الموقف فصرحت بأن كل ما يمكن تصوره على حدة فهو موجود على حدة ، فكان موقفه ذلك أساسا لما ظهر فى فلسفته من ثنائية بين كل ما هو جسمانى من جهة ،وما هو نفسانى من جهة أخرى .

يتساءل "ديكارت "فى بداية هذا التأمل عن وجود العلة ، وما يستتبعها من جود المعلول ،فيذهب إلى انه لاصعوبة فى الانتقال من وجود النفس ،التى هى معلولة إلى وجود الله الذى هو

---

(١) ديكارت ،التأملات ، عثمان أمين ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

ثم يعود" ديكارت" ليتساءل مرة ثانية: هل هذه الاشيـــاء موجودة وجودا واقعيا ؟

فيجيب بأن خيالنا ربما قد منحنا فرصة علىتصور الامتداد أو تخيله ،مما يعطى دليلا محتملا علىوجود الاشياء المادية فـــى العالم من حيث ان التخيل يعد أمرا متميزا عن أمور التعقل المحض ويمثل على ذلك : بتخيلنا أو تصورنا لشكل هندسى كالمثلث مثلا الذى لايقتصر تصوره أو تخيله على كونه شكلا مؤلفا من ثلاثة أضلاع فحسب بل يزيد على ذلك الرؤيةالحاضرة والماثلة أمام أبصارنـا بقوة الذهن. لذلكفان الانسان يحتاج الى بذل مجهود فىحالةالتخيل أكبر مما يحتاج إليه فى حالة التعقل.

وبالاضافة إلى ذلك فان قوة التخيل أو ملكة"التخيل" ليست ضرورية لماهية الانسان ، من حيث كونها مغايرة لقوة التصـور، ولو لم تكن لدى الانسان قدرة على التخيل، لما تغير شىء ألبتة فيه، ولظل على ما هو عليه بوصفه شيئا مفكرا.

لذلك ونظرا لتميز التخيل عن التعقل المحض وتطلبه لمجهود خاص لايبذل فى حالة التعقل ، وأيضا لكونه ليس ضروريا لماهيـــة الانسان - فسواء وجد أم لم يوجد،فالانسان شىء مفكر لان التخيـــل يستلزم وجود شىء متميز عن الذهن ،إذ ان الثانى فى حالة تعقلـه إنما ينظر نحو ذاته، وما تحتوى عليه من أفكار وتصــــورات كالأفكار الهندسية والرياضية على سبيل المثال. ويحدث العكس عندما يتخيل الذهن ، فهوينطلق صوب الصورة الحسية التى تطابق ماكونه من فكرة عنها كان قد تلقاها عن طريق الحواس منذ البدايـــة.

باعتبار وجود وقائع طبيعية تدل على الاعتقاد بوجوده ،فاذا كان الأمر كذلك فبأى معيار نتمكن من معرفة نصيب الخطأ الانسانى ؟ ونصيب الصدق الالهى من جهة أخرى ؟

يحاول الفيلسوف الخروج من هذا المشكل بافتراض أمور ثلاثة هى :

أولا : إذا كان وجود العالم ممكنا .

ثانيا : إذا كان هذا الوجود محتملا .

ثالثا : إذا كان هذا الوجود يتأيد أو يتناقض بالوقائع .

وهذا هو الطريق الذى تبناه الفيلسوف ثم قام بتقسيم التأمل إلى ثلاثة أقسام رئيسية : يبحث القسم الأول منها فى الأدلة على وجود الاشياء المادية . أما مبحث القسم الثانى فينصب على البحث فى طبيعة هذه الاشياء ، بينما يختص القسم الثالث بتبرئة الطبيعة من تهمة ما نقع فيه من خطأ فى الامور النافعة أو الضارة وسوف نفصل كل قسم فيما يأتى :-

القسم الاول : البحث فى الأدلة على وجود الأشياء المادية :

يضم هذا القسم عددا من التساؤلات يبحث أولها عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة أم لا ؟

يجيب الفيلسوف على هذا التساؤل بأنها ممكنة الوجود على اعتبار انها ممتدة (أى تمثل موضوعا للهندسة) ويترتب على ذلك أنها متصورة بوضوح وتميز كامل . والله وحده هو القادر على خلق هذه الصور المتميزة الواضحة فى ذهنى ، التى لاتنطوى على أى لبس أو غموض أو تناقض .

ـتها ، وذلك بامعان النظر فى جميع هذه الاحكام ، التى كان قد عرفها فى ذاته ، قبل أن يبدأ فى التفكير بامعان بزمن طويـــل.

أما الأمر الثانى : فهو اضطراره إلى الشك فى هذا كلـــه بعد أن تبين مدى الخطأ الذى توقعه فيه الحواس ،وكيف أنها توهمه بأشياء لاوجود لها فى الواقع اصلا ، كما أنه قد انتهى من احلام النوم ،إلى ادراك أن أمور اليقظة ربما كانت أيضا أحلاما ،فلمـــا افترض أنه يجهل خالق وجوده استطاع أن يعتقد بأن الطبيعة قد خلقته على فطرة لاتخطىء حتى فى أكثر الأشياء وضوحا وبداهـــة. غير أن الميل الطبيعى الذى كان يدفعه إلى الثقة فى الحواس قد جعله يتصور فساد هذا الميل ، بالنظر إلى أن الطبيعة تدفعه فى بعـــض الاحيان إلى أشياء يصرفه العقل عنها ، بالاضافة إلى أن الافكـــار الحسية فى ذاتها ،لاتعتمد فى نهاية الأمر على ارادته وان كانت تكمن فى نفسه قوة قد تحدثها ،وان لم يكن يتعرف عليها بعد.

أما الأمر الثالث : الذى يبحث عنه الفيلسوف،فيبدأ مـــن مرحلة معرفته لذاته ، ولخالقه بوصفه علة وجوده وكمالاته التـى تنقصه ، وهو يقرر : بأنه مادامت جميع الأشياء التى تصورهـــا فـى وضوح وتميز ، يمكن أن يكون مصدرها الله. وعلى النحو الذى يراها به ، فيكفى أن يعرف بسهولة ويسر،تصور شىء بدون شىء آخـــر، حتى يتأكد من أن الشيئين متغايران فى الواقع (الحقيقة) اذ انهما يمكن أن يكونا موجودين كل على حده ، ذلك لقدرة الله الواسعة ثم ان لديه فكرة واضحة عن نفسه بوصفه شيئا مفكرا لاممتدا،كما أن لديه فكرة واضحة كل الوضوح عن الجسم بوصفه شيئا ممتـــدا،

لذلك يبدو للفيلسوف أن ملكة التخيل التى تكمن فى العقل الانسانى، إنما تعنى الالتفات إلى القوة العارفة، إلى شئ حاضر ،وعلى صلة وثيقة بالجسم وينتج عن ذلك أن الجسد موجود.

ولما كان هذا التفسير احتماليا فى تصور" ديكارت" فقد ترك مسألة " التخيل " جانبا وبدأ ينظر فى مسألة الحس لعله يجد فيها شيئا يستدل به على وجود الأجسام فبرزت أمامه ثلاثة أمور هامة حاول أن يتبين معالمها هى :

أولا: الاشياء التى اعتقد فى صحتها من قبل وكان قد استمدها من الحواس ، وعلى اى اعتبار رسخ هذا الاعتقاد لديه ؟

ثانيا: الأسباب التى دفعته إلى الشك فيها.

ثالثا: ما يجب عليه والحال كذلك أن يعتقد فى هذا الأمر .

فيما يتعلق بالأمر الأول ، وهو بشأن الأشياء التى سلم بصحتها وكان قد تلقاها عن طريق الحواس ، فمصدرها هو (جسده) الذى يتواجد بين كثير من الأجسام الغريبة ،التى تؤثر عليه (أى تنفعه أو تضره) ، وقد لاحظ الفيلسوف أن لهذه الاجسام الغريبة صفات : كالصلابة والحرارة واللون مضافا إلى ذلك امتدادها وشكلها وحركتها.

أما المبرر الذى دفع به إلى الاعتقاد فيها ،فهو ورود أفكار هذه الأشياء الحسية على ذهنه ،بدون رغبة منه ، لذلك فقد كان يظنها ناتجة عن علل أخرى ،وحيث انه لم يكن لديه آية معلومات مسبقة عن هذه العلل ، فقد حكم عليها بأنها تشبه الأفكار التى كانت لديه عنها ، كما كان قد تصور انه قد تعلمها من الطبيعة

والموت تقتضي الرجوع الى الطبيعة التى لا لبس فيها ولا غموض ،حيث أنها مستوحاة من قبل الله مصدر كل حق وثبات فماذا تعلمنا الطبيعة ؟

يذهب الفيلسوف الى أن الطبيعة قد علمته عدة أمور هى:

أولا: تعلم من الطبيعة أن له بدنا وأنه متحد به اتحادا كاملا يجعله واياه شيئا واحدا ،وليس كالنوتى فى السفينة ، كما يعبر عن ذلك فى تأمله ، وهذا يعنى أن اى جرح يدمى جسده لايدركه عن طريق العقل فحسبه بل على نحو ما يفعل النوتى عندما يدرك عيبا فى سفينته ، فيشعر بألم هذا الجرح وينتبه اليه ،وتعنى لحظة الالم هنا أن الصلة وثيقة بين النفس والجسد ، بحيث إذا ألم بالجسد ألم تعرضت النفس بدورها للألم والعذاب ، وهنا يبرز الرباط الوثيق والأزلى بين نفس الانسان وجسده.

ثانيا : كذلك تعلم الفيلسوف من الطبيعة أن هنالك مجموعة من الأجساد تحيط بجسده ، وتسبب له ادراكات مختلفة وانها متمايزة عن بعضها البعض وأن جسده يستقبل منها ملذاته وآلامه باعتبار ما تسببه له من لذة أو ألم.

أ — أمور منسوبة خطأ الى الطبيعة :

وهكذا نرى انه بقدر ما تعلم "ديكارت" من الطبيعة ،فقد نسب إليها عدة أمور خطأ ومثال ذلك : ما عرف أن فى الجسم الساخن شيئا يشبه الحرارة ، التى فى الانسان ويصحح الفيلسوف هذا الخطأ بالاعتقاد بوجود شىء فى النار يثير فيه الشعور بالحرارة

لامفكرا ،ولذلك تعتبر الأنا المفكرة والجسد الممتد شيئين متميزين تمام التميز، حيث يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر.

فيذهب "ديكارت" إلى أنه يمتلك قوى حاسة منفعلة بذاتها بيد أنها تتطلب قوة فاعلة للقيام بمهمتها ،كي تبعث فيها أفكار الأشياء الحسية ،ولكن باعتباره شيئا مفكرا - لايمكن أن توجد فيه هذه القوة الفاعلة ، التى لا تقتضى الفكر ،ولاالوعى - لذلك فهى خارجة عنه ، وهى لذلك يمكن أن تكون أحد أمرين : اما جسما يتضمن على جهة الصورة ، ما هو موجود على جهة الموضوع ،من أفكارنا عن الاشياء الحسية . واما أن يكون شيئا مؤلها حاصلا على " جهة الشرف " على كل ما هو موجود على جهة الموضوع . فى هذه الأفكار .

ويخلص "ديكارت" إلى أن الله الخالق لوجوده ،قد ألهمه اعتقادا راسخا فى صدور هذه الأفكار عن الأشياء الجسمانية لذلك فان هذه الاشياء موجودة فى الواقع .

القسم الثانى : البحث فى طبيعة الأشياء المادية :

يتساءل "ديكارت" فى هذا البحث عن طبيعة الاشياء المادية؟ فيقر مبدأ خداع الحواس إذ ربما لاتكون الاشياء التى ندركها عن طريقها على ما هى عليه فى الواقع ،وذلك لما يشوب معرفتها من غموض واضطراب،وحيث ان هذا الأمر يختلف بالنسبة للتصورات عن الاشياء المادية ،من حيث كونها موضوعا للرياضيات البحتة أو الخالصة فهى موجودة فيها حقيقة ، بيد أن معرفة الاشياء الجزئية كحجم الشمس البادى أمام النظر ،والاشياء الغامضة كالضوء

أولا : إن النفس غير منقسمة ، بينما الجسد مركب من أجـزاء

ثانيا: إن النفس لاتتأثر بصورة مباشرة الا بمايحدث فى المـخ .

ثالثا: إن حركة معينة من حركات المخ يحدث تبعا لها شعور معين فى غالب الاحيان.

رابعا: إن الشعور الناتج هو شعور نافع لحفظ الجسد،ولاسبيل إلـى البحث عما هو خير منه .

وعلى هذه الصورة نجد أن مرضى جفاف الحلقوم، يولد بتأثيره على المخ الرغبة فى تناول الماء،وهذه رغبة خيرة بالنسبة للجسـد، ذلك لأن الجفاف يأتى غالبا من أن الشرب يكون فى تلك اللحظـة ضروريا للبدن . أما فىحالة ما اذا كان منشأ هذا الجفاف علـة أخرى كالاستسقاء مثلا،فانه يولد أيضا الرغبة فى الشرب وهى الرغبة التى ربما كانت لها آثار سيئة فى تلك الحالة على البدن ، إلا أن شرها يعد شرا عرضيا ،ومحصلة ضرورية لقانون غايته تحقيق مصلحة البدن،وهذا يطلعنا على الدور الخطير الذى تلعبه الحواس فىالتوجيه إلى الصواب ،والتحذير من الخطأ كما أنه بامكاننا أن نجعل مـن بعض حواسنا رقيبا على الحواس الأخرى ،ونستطيع التحكم فيها عـن طريق الذاكرة ،فلا يحق لنا أن نخشى الخطأ فيما تغمضه عليناحواسنا فى كل يوم . كما نستطيع أن نفرق بين ما نراه فى أثناء النـوم وبين ما نراه فى خلال اليقظة من أحداث ، بمعنى أن نفرق بيـن الأحلام واليقظـة .

لذلك فمسألة التحكم فى الحواس ، التى تأتى عن طريـق اتفاقهامع بعضها البعض ، واتفاقها كذلك معالذاكرةوالادراك مـن

ويبرر خطأه هذا بعدم اتباعه للطبيعة ومحاولة افسادها على غير وعى أو فهم منه، إذ انه لاغاية للمدركات سوى تعليم الانسان بما هو نافع، وما هو ضار ،وهى واضحة وجلية فى هذا غير أنــــه يستخدمها بوصفها قواعد تعينه على معرفة ماهية الأجسام.

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة ، أو الضــارة :

بعد أن عرض " ديكارت " للقسمين الاولين من التأمل السادس والمتعلقين بالادلة على وجود الأشياء المادية ،وطبيعتها. يبدأ بحثه فى القسم الثالث منه وهو المتعلق بتبرئة الطبيعة من تهمــة الخطأ في الأمور النافعة أو الضارة .

يبين الفيلسوف انه على افتراض فهمنا الغرض الطبيعـــــى لمدركاتنا، الا أننا قد ننساق إلى اتهام الطبيعة بأنها المتسببة فى خطأنا حتى فى الأشياء التى يجب أن تتجنب أو غيرها من الاشيــاء التى تطلب . ويقدم لنا "ديكارت" مثالا على ذلك : بالطبيعة التــى تدعو الانسان لتناول اللحم ، لا لتناول السم الذى نجهله والأمــر غير مستغرب بالنسبة لجهل الطبيعة بأشياء كثيرة ولكننا نخطــىء فى الاشياء التى توجهنا لها الطبيعة بطريقة مباشرة، ويقــدم لنــا "ديكارت " مثالا على ذلك بالمريض المصاب بمرض الاستسقاء، الـــذى تشعره الطبيعة بالرغبة فى شرب الماء مع أنه ضار بالنسبة لصحتــه فاذا قيل : ان طبيعة مريض ما قد فسدت فاننا نجيب على ذلـــك بالقول : بأنه وان كانت طبيعته تنطوى على فساد أو عيب إلا انه يمكن اجمال الاجابات على هذه التساؤلات فى الأمور التالية :

الفصل السادس

الميتافيزيقا الديكارتية

جهة أخرى، تمكننا من معرفة الوجود بصورة يقينية كما أنه لاسبيل الى الخطأ فى ادراك هذا الوجود ، فينتج عن هذا أن الله ليس مضلا.

وهكذا يختتم "ديكارت" التأمل الأخير من تأملاته الميتافيزيقية التى تعد من أروع ما كتب فى الفلسفة ،وفى وجود النفس والعالم وفى البرهنة على وجود الله .

. . .

(١) تصور "ديكارت" للميتافيزيقا :

ذهب " ديكارت" الى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) وجذعها الفيزيقا (الطبيعة) . وهى تحمل فروعا ثلاثة هى : الميكانيكا والطب ،والاخلاق .

والفلسفة هي الفرع الذى ينصب على دراسة الموجود من حيث هو موجود ،أى التى تهتم بدراسة أصل الانسان وحياته ومصيره.

أما الطبيعة فهى ما تكشف عنه التجارب من موجودات فى العالم الطبيعى سواء فى السماء، أم على وجه الأرض ، وتشمل علوم الفلك والطبيعة (علم الطبيعة) وعلم الكيمياء،وعلم الحياة ،وعلم النفس الفسيولوجى.

والميكانيكا هى ذلك الفرع الذى يشمله فن صناعة أو بناء الآلات، والطب هو الفن الذى يهدف إلى معرفة طرق ووسائل علاج الجسم البشرى . أما الاخلاق فهي الفن الذى ينظم السلوك الانسانى ،ويحاول تهذيب النفس والسمو بها وتزويدها بالثقافة والحكمة .

وطبقا لهذا التصور الديكارتى تعد الميتافيزيقا والفيزيقا نظريتين ، بينما تؤدى الميكانيكا والطب والاخلاق الى نتائج عملية حقيقية ، لذلك يرى"ديكارت" أن أهم أجزاء الشجرة المثمرة ،هى ما تحمله من ثمار فى فروعها . ومن هنا تصبح الفلسفة (الميتافيزيقا النظرية) ليست على نفس مستوى الأهمية التى لدى فروع الميكانيكا والطب والاخلاق ،من حيث أنهم يؤدون إلى نتائج عملية ،تخص قواعد السلوك الانسانى ، وتساعد الانسان على التكيف الاجتماعى السليم ،كما



المبادىء التى تقوم عليها فلسفة أولى لاتحتمل الشك محاولا أن يستنتج منها جميع الحقائق الطبيعية ،التى لاتحتمل الجدل ،ثم يستخرج منها التطبيقات العملية ،التى يستفاد منها فى مجال الصناعة والصحة الجسمية والنفسية للانسان .

ويذهب " ديكارت" إلى أن منهجه فى هذا المجال العملى لم يتراءى لاحد من قبله لأن بعض الفلاسفة قد قالوا : بقضايا غير صادقة بتسرعهم فى الحكم عليها، كما ذهب البعض الآخر إلى التسليم بالآراء الشائعة والمتوارثة دون نقد أو تمحيص ،وهى آراء باطلة وغير يقينية وينبغى أعادة النظر إليها.

ولما رأى " ديكارت " ما شاع فى عصره من اختلاف فى الآراء، بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت وبعد أن تبين أن هذه الاختلافات ناشئة عن تخبط وبلبلة فى أبحاثهم ونظرياتهم المختلفة وأنهم يسيرون بدون خطة موضوعة ، أو منهج محدد فقد أحس احساسا قويا بالحاجة الملحة إلى أدوات الفلسفة الواعية ، أوالتفلسف الصحيح. وأول هذا الطريق يكون فى الشعور بضرورة المنهج ،أى محاولة ايجاده وتطبيقه على كل من مجالى النظر والعمل ،لهذا جعل الفيلسوف من التفكير المنهجى ضرورة للتقدم فى مجالى الفلسفة والطبيعة على السواء. وذكر فى " مبادىء الفلسفة ."أن الميتافيزيقا هى أول أقسام الفلسفة وتشتمل على مبادىء المعرفة البشرية ، كما تفسر أهم صفات الله ، والطبيعة الروحانية للنفس .

والميتافيزيقا وفق هذا الفهم الديكارتى تعد مدخلا للفيزيقا وغيرها من العلوم ،ويندرج الدين كما يفهمه "ديكارت" تحت هذا

تجعله سيدا على الطبيعة ومالكا لزمامها وهذا الموقف الـذى يتجه إليه "ديكارت" من خلال هذا التصور، إنما يتفق مع ما عبر عنه " بيكون"(١) فى هذا الصدد المتعلق بمعرفة الطبيعة، إذا أريد امتلاكها وتوجيهها والسيادة عليها، كما يذهب " بيكون" أيضا إلى أن فى امكان الانسان إذا توصل لتحصيل فكرة كاملة وكافيـة عن الطبيعة أن يستخرج منها الكثير من التطبيقات العملية، وهذه النتيجة هى التى يهدف إليها "ديكارت " من فلسفته، حيث سعى لاكتشـاف

---

(١) يقول "فرنسيس بيكون" فى الآلة الجديدة New Organon " إذا سعى الانسان من أجل تجديد قوة الجنس البشرى عامـة وتوسيع سيطرته على الكون فان مثل هذا الطموح إذا كان فـى الامكان اطلاق هذا المصطلح عليه انما هو أكثر عظمة ونبلا.."

ويقول أيضا " ان سيطرة الانسان على الأشياء تقوم على الفنـون والعلوم فحسب من حيث ان السيطرة على الطبيعة لايمكن أن تكون إلا بـاطاعتها " وهذا النص من الآلة الجديدة :

" If one were to endeavor to renew and enlarge the power and empire of man kind in general over the universe such ambition(If it may be so termed) is both more sound and more noble... "

the empire of man over things is founded on the art and sciences alone for nature is only to be commanded by obeying her "

Great Books of the western world(University of Chicago 1952) New organon, First book A phorism 129 Volume 30.

ولمزيد من الايضاح يرجع الى د. دكتور حبيب الشارونى - فلسفة فرنسيس بيكون - دار الثقافة الدار البيضاء ١٩٨١.

(ب) البحث عن المبادئ أو فحصها :

تسعى الفلسفة عند "ديكارت" إلى البحث عن المبادئ أو العلل الأولى وعنده لاتطلق لفظة مبدأ أو علة على أى كلمة كانت انما لابد من توافر شرطين لهذه العلل أوالمبادئ حتى يتسنى للانسان أن يتفلسف بصحة ويقين ، وأول هذين الشرطين يتمثل فى أن تكون هذه المبادئ واضحة وبديهية ولايمكن الشك فيها حين تأملها والنظر فيها. أما الشرط الثانى : فهو أن تستند اليها معرفة سائر الأشياء . بحيث لاتحدث تلك المعرفة بدونها فى حين أنه يمكن أن تعرف هذه المبادئ بدون الرجوع إلى الأشياء التى تعرف بها وتستند فى معرفتها إليها.

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه الشروط أن الفلسفة كما تصورها "ديكارت" فكر يتميز بالوضوح والجلاء ويعتمد على منهج الاستنباط الذى يقوم على ربط المعانى ، وهى الحكمة لأنها تسعى دائما للبحث عن الحقيقة عن طريق العلل الأولى ؛ ومن ثم فانها مصدر نفع عملى ونظرى للانسان .

التعريف . والدليل على ذلك أن الفلسفة فى تصوره تبدأ من الفكر لتثبت لنا فى خاتمة المطاف وجود الله ووجود العالم المحسوس .

(أ) مبادىء الفلسفة : Principes

يبدأ "ديكارت" فلسفته بشكل عام بتعريف الفلسفة أو الغاية منها وقد طرح هذا التساؤل فى بداية مؤلفه " المبادىء" الذى كان يسعى فيه لعرض مبادىء فلسفته وتعريف أهدافها ، وعللها وأقسامها .

غاية الفلسفة عنده هى دراسة الحكمة Sagesse التى هى علم واحد كلى Universelle أى تفسير شامل للكون أو نظام شامل للعالم ، فهى لاتعنى أى معارف جزئية خاصة وإنما تعنى علم المبادىء العامة أو الحكمة الكلية Sagesse Universelle , التى تشتمل على العلم الخاص بالله ، والعلم المتعلق بالطبيعة، وعلم الانسان، وأسس هذه العلوم وسندها الأول هو علمها بوجود الله الذى يضمن كل حقيقة وكل علم .

والفلسفة الديكارتية فلسفة نظرية عملية . لاتغلب طرف من هذه الثنائية على الآخر كما كان الحال عند المدرسيين الذين أبعدو الفكر الفلسفى عن مجال ممارسة الحياة العملية ، فالفلسفة الديكارتية تقترب من الواقع تمارسه ، وتحاول حل مشكلات الانسان واصلاح احواله فهى التى ترشده إلى الخير الأسمى فيصبح سيدا ومسيطرا على الطبيعة وعلى الموجودات الأخرى بجانب ما سوف يحظى به عقله من سمو وشرف التأمل الفلسفى .

" الكوجيتو" انطلق "ديكارت" إلى الميتافيزيقا الحقة التى ستتأدى به إلى عدد من النتائج فى مقدمتها : الانسان مفكر، وموجود من حيث كونه يفكر ، وهذه حقيقة حدسية سرعان مايدركها الذهن المنتبه .

= النفس والجسد (وكان فيلسوفا فارسيا ، عمل طبيا كما لعب دورا بارزا فى مشكلة التوفيق بين الفلسفة ، والدين وهى المشكلة التى عرفت فى تاريخ الفلسفة الاسلامية باسم "الحركة المشائية" وتنطوى فلسفته على مذهب فى الوحدانية يحاول فيه المزج بين مبادىء الاسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو.
وقد حاول ابن سينا اثبات أن وجود جوهر النفس مغاير للبدن " ، وفى سبيل تأكيد هذه الحقيقة فقد ذكر افتراضا أطلق عليه اسم " الرجل الطائر " ، أو "الرجل المعلق فى الفضاء " - يقول ابن سينا فى كتابه "الشفاء" ج ١ ص ٢٨٢ -
" يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا شك فى اثباته لذاته موجودا . ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ، ولا قلبا ، ولا دماغا ، ولا شيئا من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ، ولا يثبت لها طولا ، ولا عرضا ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطا من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت، والمقر به غير الذى لم يقربه : فاذن للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت.
ومن هذا النص يحاول ابن سينا اثبات تمايز ذاته عن جسده ، وأنها ثابتة ، مؤكدة ، ومستمرة فى الوجود مهما =

(٢) ميتافيزيقا "ديكارت" أو مراحل اليقين الثلاث :

رأينا في الفصول السابقة كيف اصطنع "ديكارت" منهج الشك" لكي يصل إلى اليقين الذي يمكنه من اقامة دعائم العلم، فبدأ بالشك في المعروضات الحسية، وفي المعارف ، والمبادئ الموروثة بغرض اعادة النظر فيها، ومحاولة تصحيحها ، وبنائها من جديد.

- وقد عرفنا من قبل - أن هذا الشك لايشبه الشك عند الشاكين ، الذي ينتهي إلى الريبة المطلقة ، واليأس الكامل ، انه نوع آخر تشيع فيه روح البينة، ويسعى بهدف بلوغ اليقين . لقد أراد " ديكارت" أن يعلق أحكامه من خلال هذا المنهج ريثما يطمئن إلى سلامتها ، وبداهتها، فهو نوع من الشك التمنهجي ، المؤقت ، الهادف.

وينسحب تيار الشك البناء على جميع المعارف والمعتقدات وعلى سائر الموضوعات المسبقة، بل على العقل ذاته الذي " ربما كان هناك شيطان شديد البأس يضل الفيلسوف عن بلوغ الحق، فيصوره باطلا " - على حد قوله - ولكن تبقى النفس أو الذات في منأى من هذا التيار ، وهكذا يظل الفكر ثابتا قائما مهما شك، ومهما أخطأ ، لأن الفيلسوف إذا شك في أنه يفكر فلا يستطيع انكبار مفكرا حين يشك، وحتى في حالة الخطأ ، فان الانسان انما يكون في حالة تفكير أيضا .

من هذا المنطلق" أنا أفكر فأنا اذن موجود"(١) ... أو

---

(١) جدير بالذكر أن " ابن سينا" Avicenna (٩٨٠-١٠٣٧) الفيلسوف المسلم قد سبق "ديكارت" إلى التمييز بين جوهري =

فعرفت من ذلك اننى جوهر كل ماهية أو طبيعته أن يفكر.."(١)

(٣) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين :

ويدفعنا هذا الموضوع " الكوجيتو" واثبات وجود الذات إلى البحث فى مسألة " الوجود الفكرى " و"الوجود المادى" فالفيلسوف يحاول فى هذا الموضع أن يثبت وجوده مفكرا أى وجود الفكر وليس وجود الجسد ، بل لعل عبارته هذه قد انطوت على فصل قاطع بين وجود النفس ووجود الجسد،ودليل ذلك أنه بعد أن اثبت وجود نفسه استطاع أن يتصور أنه لاجسد له على الاطلاق ،بل وأكثر من ذلك تصور أنه ليس فى مكان ،وليس فى عالم أيضا، ورغم هذا التصور الذى ذهب إليه فقد أثبت أنه موجود لكونه يفكر.

ومن هنا تكون الانية ، أو الذات المفكرة موجودة ،مع افتراض عدم وجود الجسد .

وعلى هذا النحو نجد أن "ديكارت" يطرق باب المثالية فيرى أن العالم الخارجى أو عالم الموجودات المحسوسة فى الواقع - التى نعتقد أننا ندركها مباشرة وكما هى فى ذاتها - ليس أكثر من عالم زائف ،لأن العالم الحقيقى هو العالم" المثالى " الذى يتمثل فى أذهاننا وليس خارجها .

= وسأعطل حواسي كلها ،بل سأمحو من خيالى صور الأشياء جميعا .. ولكنى لا أستطيع أن اتجرد من الفكر، أو انقطع عن ادراك أنيتى." التأملات ص ١٠١ .

(١) ديكارت : التأملات ،عثمان أمين الطبعة الخامسة ١٩٦٥ ، ص ١٥٣ .

والحق أن عبارة " الكوجيتو" قد يفهم من خلالها وجودشيء من الاستدلال على اعتبار أن الانسان يستطيع عن طريق الفكر أن يستدل على الوجود والعكس صحيح، بيد أن هذه القضية ، أو العبارة إنما تنبثق بدون مقدمات وبدون تمهيدات بمعنى أن الذى يفكر موجود لاشك فى ذلك ، فالانسان فى حالة التفكير يكون فى حالة الوجود، ومن ثم يصبح موجودا لانه يفكر ، انها لحظة اكتشاف الانسان لوجوده ، لحظة التفكير ، لحظة حدسية سريعة لاسوابق لها ، ولا مقدمات يقول "ديكارت": "... ان كونى أروى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الاخرى يقتضى اقتضاء جليا يقينيا أنى موجود، فى حين أننى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقا، لما ساغ لى أن أعتقد أننى موجود

= حدث بالنسبة للجسم وان ادراكه لهذه الذات لايحتاج إلى جسد فنحن ندرك النفس ادراكا واضحا، وضروريا بدون حاجة إلى جسد .

يقول ابن سينا فى " الاشارات والتنبيهات" أيضا .. ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أو ل خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع ، والهيئة ، بحيث لاتبصر أجزاؤها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ، ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت انيتها".

ومن تحليل هذا النص لابن سينا : نجد أن ديكارت قد نحا نحوه فى هذا التمييز الحاسم فى "التأملات" حين ذهب يؤكد وجود الذات فى قوله :" الآن سأغمض عينى وسأصم أذنى=

(٤) محاولة الخروج من الروبيتـو :

بعد أن أثبت "ديكارت " وجود الجوهر الذىهو ذاته المفكرة ـ التى تشك ، وتتصور ،وتقرر وتنفى ـ يشير إلى ضرورة التمييز بين جوهر النفس المفكرة ، وجوهر الامتداد الممتد حينما أثبت أنه يستطيع التفكير حتى لو تصور أنلاجسد له .

ولكن أنا أفكر فأنا موجود،وأنا موجود من حيث انىأفكر أو " الدوبيتو" كانت من بين الاعتراضات التى وجهت إلى فلسفته ، ولقدحاول الفيلسوف الخروج من دائرة الأنا المنغلقة على نفسها فى محاولة البحث من علة وجوده فى إله خالق كامل لامتناهى،ثم أثبت وجود العالم . وسوف نحاول تتبع هذه المراحل الثلاث فيما سيأتى :

(أ) اليقين الأول : وجود النفس :

بدأ "ديكارت " فلسفته بالشك،فهو لذلك البداية الحقيقية لمذهبه ،والشك يعنى البحث عن المبادىء الأولى اليقينية التى لا تشوبها شائبة لبس ، أو خطأ .

وعلى ذلك كان هذا المنهج ضروريا فى طريق التفلسف الحقيقى فقام على أثره الفيلسوف بالشك فى جميع مصادر أحكامه ،ذلكأننفسه قد تلقت مجموعة من الأحكام ،والمعارف فىالماضى لابد من مراجعتها والتحقق من صدقها ،وكذلك ينبغى الشك فى الحواس ،والخيال مهما بلغت قوتها ،إذأنها قد خدمته من قبل كثيرا ، ومن المحتمل أن تخدعه فى المستقبل. ولهذا كان الشك هو العزم على"عدم الالتزام"

وإذا طالعنا نصوص الفيلسوف وخاصة فى " التأملات الميتافيزيقية " وجدنا أنه يحاول هدم العالم الحسى برمته ،بالشك فيه ،واعادة النظر إليه من جديد،ومراجعة معطياته ،يقول فى ذلك : " هذا كله يجعلنى أعتقد أن سبيلى حتى هذه الساعة لم تكن سبيل حكم يقينى صدر بعد تأمل ، بل كان اندفاعا أعمى وأهوج جعلنى أعتقد بوجود أشياء خارجة عنى ،ومغايرة لوجودى تستعين بحواس أوبأى وسيلة أخرى ، لتبعث فى أفكارها وصورها وتطبع فى نفس أشباهها ونظائرها "(١)

لقد حارب" ديكارت" الحواس ،وهدم قيمتها الا فيمايتصل بالمساعدة فى تحقيق وجود الانسان ، فالمادة عنده لاتنطوى سوى على معنى مثالى والعالم الحسى موجود .لكنه يتحول إلى عالم مثالى فى مفهوم "ديكارت" فالاجسام جوهرها الامتداد ، لكنه ليس الامتداد المحسوس المرئى لنا لكنه الامتداد الذهنى موضوع الهندسة .

بعد أن عرضنا لفكرة "ديكارت" " الكوجيتو" وما تنطوى عليه من محاولة اثبات الذات، والرؤية الديكارتية المثالية لعالم المحسوسات،نبين المراحل التى مر بها الفكر الديكارتى من الشك إلى اليقين ثم نعرض للمراحل الثلاث التى مر بها الفيلسوف وتأدى منها إلى اثبات الحقائق الكبرى الثلاث وهى وجود النفس والله والعالم.

---

(١) ديكارت : التأملات ، عثمان أمين ط ٣ ص ١٠٨ .

وعلى أى حال فان "ديكارت" لم يتمكن من المضى فى هذا الاتجاه إلى نهايته لأن فى الشك على هذا النحو قضاء على العلم الطبيعى، كما أن افتراض مثل هذا الاله القادر على خداعنا لا يتفق وفكرة الله التى طبعت عليها نفوسنا لأن مفهوم الاله المفطور فى النفس هو الكائن الكامل الخير.

ثم يعود " ديكارت " بعد ذلك ويفترض وجود " شيطان ماكر " يضلنا فى أحكامنا.

ومن خلال موجة الشك التى انسحبت على كل شئ فى الفلسفة الديكارتية على المعارف، المحسوسات، الخيال، البصيرة الرياضية نجد هناك قاعدة راسخة ، وصخرة صلبة لم يقو عليها الشك هى الذات أو " الأنا" والتى تبلورت فى عبارته الشهيرة (أنا أفكر إذن فأنا موجود).

ومحاولة "ديكارت" اثبات وجود النفس هى محاولة لاثبات وجود " الذات " فى أى فعل تقوم به حتى فى حالة الشك نفسها فكون الانسان يشك يفيد أنه يفكر ، وكونه يفكر يفيد ثبوت انيته وهذه النتيجة الاخيرة ـ اثبات وجود الذات (الوعى) ـ إنما يترتب عليها مجموعة من النتائج هى :ـ

أولا : إن وجود الكوجيتو على هذا النحو يؤكد الحق فى كل ما ندركه وأن جميع الأشياء التى ندركها فى وضوح ، وتميز هى أشياء حقيقية .

ثانيا: إن كون الكوجيتو ـ على نحو ما سبق ـ منطلقا للحق واليقين بحيث لايستطيع الشكاك زعزعته مهما بلغت فروضهم

بالاحكام المذكورة سواء كانت صادرة عن تعاليم الماضي المتوارث أو عن الحواس أو الخيال ،ولم نتبين بعد صحتها .

أما الاحكام التى اكتسبناها فى الماضى فينبغى الشك فيها لأنها قبلت دون نقد أو تمحيص ،كانت الناس قد قبلتها ،وتوارثتها باعتبارها صادرة عن مصدرين ثقة تمثلا فى آراء ونظريات أرسطو ومعارف المدرسيين،وقد تصورت العقول صحة هذه المعارف بحكم توارثها لها جيلا بعد جيل .

أما فيما يتعلق بأحكام الحواس فانها حق خادعة ومما يؤيد ذلك ظاهرة الاحلام- فنحن نرى فى النوم الاحداث نفسها التى نعايشها فى الواقع، أى فى يقظتنا ويصعب علينا لحظتها التمييز الحاسم بين أحوال النوم وأحوال اليقظة ، كما أن الخيال يمكن أن يخدعنا أيضا ويصور لنا أشخاص ،وخيالات من وحيه لم نألفها فى اليقظة.

وإذا كنا نشك فى الاحكام المسبقة ،وفى معطيات الحواس وتصورات الخيال . فهل نشق فى معطيات التأمل النظرى الناتجة عن التبصر ،والاستدلال ؟ هل نثق على الاقل فى علم يقينى واضح هو الرياضة باعتباره ضامنا للانسان من الوقوع فى الخطأ ؟

الحق أن "ديكارت" يرى أن التجربة لاتؤيد ذلك فكثيرا ما يخطأ أبرع الرياضيين فى براهين هذا العلم ثم كيف نضمن يقين هذا العلم وقد تخطىء قضايا وفى بعض الأحيان. ولاسيما وقد افترض الفيلسوف وجود إله أوضح ما يوصف به القدرة الكاملة اللامتناهية على خلق أى شيء ، كما يستطيع أن يجعل أقوى العقول تخطىء حتى فى أيقن الأحكام.

ومعنى القول بارتباط التفكير باستمرار الوجود إنما يوسع من دائرة الفكر فلا يجعله مقصورا على حالة الفهم، والتعقل، وهما من حالات كمال الفكر وصوابه، بل يجعله شاملا لجميع الحالات النفسية من مشاعر، واحساسات تنتاب الانسان فى جميع مراحل عمره وفى صغره، وفى شيخوخته، فى نومه، وفى يقظته، فى وعيه وفى غيبوبته. فالفكر هو حالة " الوعى " أو "الوجدان"، قد نخطىء فى موضوع فكرنا، وقد نصيب وفى كلتا الحالتين نحن نفكر أى أن طبيعتنا تنطوى على الفكر فى جميع حالاته.

سادسا : إن ادراك الانسان لحظة وجوده لعالم فكرى خالص، واقتران هذا الوجود بدوام التفكير، وما يستتبعه من حالات خاصة بالجسد كالعواطف، والانفعالات، والاحاسيس إنما يفيد فصلا حاسما، وتمييزا واضحا بين النفس والجسد. كما يفيد من جهة أخرى أن وجود الفكر أشد يقينا، وثبوتا من وجود الجسد. من حيث أن الفكر لايدرك إلا بالفكر ذاته، بينما لايدرك الجسد إلا عن طريق الفكر.

وعلى هذا النحو تصبح المعرفة بالنفس مباشرة يقينية بينما يعرف الجسد بالظن، والتخمين يقول "ديكارت" فى المبادىء: " اننا نعرف أيضا بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن"(١)

على هذا النحو وباستخدام الكوجيتو(أنا أفكر فأنا موجود) استطاع "ديكارت" أن يثبت ذاته (أنيته)، وأن يثبت

---

(١) ديكارت : المبادىء، ت عثمان أمين، الجزء الاول نص ٨ ص٩٢.

مـــــن شطط قد حذا بديكارت إلى اتخاذه قاعدة أساسية للتفلسف - وهذا ما عبر عنه الفيلسوف فى مبادىء الفلسفة "بقوله : " اننا لانستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين،وأن هذه أول معرفـــة يقينية يستطاع الحصول عليها"(١)

ثالثا : ان " أنا أفكر فأنا موجود" تعنى اننى أدرك وجودا ليس وجودا واقعيا جسميا ،بل وجود فكرى صورى فهـــو موجود حين يفكر ولا يدرى شيئا عن العالم حوله . لكونه موجـــود يفكر لايعلم شيئا عن وجود أى عالم واقعى خارج فكره إنما كل مايعلمه يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقـــة لايداخلها أدنى شك.

رابعا : ان حقيقة الكوجيتو فى اثبات التلازم بين الفكر والوجود واعتبار " ديكارت" انه شىء مفكر لانه شىء موجود قد جعل من الكوجيتو القاعدة الراسخة ،والواقعة البديهية الحقيقية التى لاتقبل الشك التى سوف يقوم عليها بناء فلسفة "ديكارت" برمتها.

خامسا : ان معنى " أنا أفكر فأنا اذن موجود" إنمـا تنطوى على تلازم ضرورى بين الفكر والوجود ،فاستمرار الفكر يفيـد استمرار الوجود لأن الانسان يفكر فى كل لحظة من لحظات حياته ولا يحدث انه يكف عن التفكير إلا اذا انتهى وجوده .

---

(١) ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، ت عثمان أمين ،الجزء الاول ، مبادىء المعرفة البشرية نص ٧ ص ٩١ ، مكتبة النهضـــة المصرية ،القاهرة ١٩٦٠ .

قبل أن الفكر الذى هو صفة من صفات النفس هو أكثر وثوقا ويقينا من أى شئ آخر حتى جسده الممتد، كما قد ذهب يؤكد وجود النفس وتيسر معرفتها وادراكها لأن وسيلة ادراكها هو الفكر ذاته بينما أن الجسد، أو العالم بصفة عامة هو محل للتغيرات وموطئ للوهم، والظن وأن الوقوف على معرفة يقينية به لاتتم إلا بتجريده واعادة تصوره بالفكر.

على هذا النحو كانت النفس التى أثبتت وجودها بالكوجيتو هى محل الصدق، وأصل اليقين، وأن ما وقر فيها من فكر هو محل صدق ويقين ولما كانت فكرة الكائن الكامل فكرة منطوية فى النفس وموجودة فيها فهى صادقة، ويقينية.

وبعد أن اثبت "ديكارت" وجود هذه الفكرة فى ذاته (فكرة الكامل) أقام ثلاث أدلة عقلية لاثبات وجود الله — على ما سنرى فيما بعد —

والحق ان مذهب "ديكارت فى اقامة الدليل العقلى على وجود الله لم يكن ينطوى على ثمة غرابة، أو نقص، ولم يكن وحده هو الذى ابتدع هذا الطريق، لقد سبقه فى الاستدلال العقلى على الوجود الالهى فلاسفة كثيرون، ولاهوتيون فى المسيحية، والاسلام كما أن كثير من لاهوتى العصور الوسطى قد حذو هذا الحذو. ونجد أيضا نفس هذا الاتجاه عند بعض مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وان كان بعض الباحثين فى العصور الحديثة قد أنكروا مثل هذا المنحى فى اثبات وجود الله باعتباره معرفة تسمو على مستوى الاستدلال العقلى لأنها نحصل بالحدس أى بالادراك المباشر، فليس المعنى من الاستدلال إلا ايجاد الصلة بين شئ ما بحقيقة أعلى منه، وهذه الصلة تستحيل

أيضا استقلالها - بما تنطوى عليه من تأمل، وأحاسيس - عن الجسد، كما أثبت أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد لأن الأولى تدرك بالفكر ذاته بينما يدرك الثانى بالظن، أو التخمين.

وهكذا أثبت "ديكارت" اليقين الأول، دعامة الميتافيزيقا عنده وأصل الحق، واليقين "النفس" أو "الانية".

(ب) اليقين الثانى : وجود الله :

بعد أن أثبت "ديكارت" وجود النفس، بدأ فى البحث فى أفكاره التى تحضره كال التأمل فوجد أن فى نفسه فكرة قوية تسيطر عليه، ولا يستطيع منها فكاكا، هى فكرة "الكامل" أو "اللامتناهى".

ولما لا تسيطر هذه الفكرة على فكر الفيلسوف، ولما لا تكمن فى نفسه بقوة، وقد شك فى كل ما حوله فى الحواس وفى العالم كما انه رفض الصعود من الاشياء الى الفكر - على ما جاء بفلسفة أرسطو - بل أراد سلوك سبيل اليقين، والصواب بالنزول من الفكر أو المعنى الى الاشياء - على ما تطالعنا المثالية الأفلاطونية - لقد أراد "ديكارت" أن يصل الى فكرة وجود الخالق الكامل اللامتناهى بصورة مباشرة، وبدون أية مقدمات، أو وسائط. فذهب بقوله الى: حيث اننى موجود، وفى نفسى فكرة عن الموجود الكامل أو اللامتناهى فالله موجود، أو على - حد تعبيره - هذا كاف لاثبات وجود الله.

ولما لا يثق الفيلسوف فى وجود فكرة هذا الكائن الكامل اللامتناهى انها فكرة مفطورة فى نفسه، وهو قد ذهب يثبت من

كالموضوع المنطقى تماما الذى نثبت له ، أو نسلب عنه شيئا فالاستدلال على وجود الله أمر سائغ لاغبار عليه.(١)

ولم يتوقف الامر بالمعترضين عند حد نقد "ديكارت" فى اقامة الاستدلال العقلى على وجود الله باعتباره موضوع حدس أولى لاسبيل اليه بالاستدلال العقلى. نورد هنا مجموعة من الاعتراضات التى وجهت الى هذا الموضوع :

الاعتراض الاول : وموضوعه أن الموجودات لايبرهن عليها.

الحق أن "ديكارت " يرى أن الاستدلال هو الوسيلة الاولى، بل لعله الوسيلة الوحيدة لاثبات وجود الله. وهذا التأكيد من جانبه يشير الى انه من الحق اثبات كائن معين عن طريق مبدأ من مبادىء الاستدلال كمبدأ العلية وبذلك تستدل من بعض المعلولات والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة.

وقد ذهب الفيلسوف فى محاولة اثبات وجود الله مذهبين

أولهما :محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره.

وثانيهما : التوصل الى معرفة هذا الوجود بنفس تعريفه وماهيته.

أما محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره فتنقسم الى دليلين

الدليل الاول المأخوذ من صفة النقص التى تنطوى عليها ذات الفيلسوف والتى تظهر بوضوح فى الشك الذى هو نقص أو قصور عن بلوغ الحق وما كنت لأعرف أنى كائن ناقص متناه لو لم تكن لدى فكرة الكائن " الكامل" أو " اللامتناهى".

ويتساءل "ديكارت " من أين جاءتنى هذه الفكرة ؟

فيقول : انه لم يستطع بنفسه أن يخلق هذه الفكرة مادام قد

---

(١) عثمان امين : ديكارت ،ص ١٧٠ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥.

فيحالة اثبات وجود الله من حيث انه هو الحقيقة العليا، والمبدأ المتسامي الذي لايوجد ما هو أعلىمنه شأنا، ولا أسمى منه مرتبة. والذي لايمكن البرهنة على وجوده بالاستدلال العقلي.

واذا تأملنا نصوص"ديكارت" المتعلقة باثبات وجود الله وجدنا أنه قد بدأ هذا الطريق بالاشارة إلى وجود فكرة الكائن الكامل في أنفسنا والى أنها مفطورةفينا وهذا يكفي شاهدا على أنه قد أشار إلى أولية فكرة هذا الوجود وسبقها في نفوسنا أو حدسنا بها .

بهذه الكيفية يكون "ديكارت" قد أثبت وجود الله على المستوى الانطولوجي (الوجود) فالله باعتباره الحقيقةالكبرى، والمبدأ الاعلى المطلق لايختلف على وجوده مؤمن وهذا هو ما فعله الفيلسوف حين عرف هذه الفكرة بانها مفطورة في النفس.

إن هذا الطريق الذي أشار اليه الفيلسوف لايختلف عما ذهب اليه معترضيه ففكرة الكائن الكامل هي فكرة أصلية في النفس وتعرف بالحدس. لكن الاستدلال الذي ساقه الفيلسوف يعدنوعا من التدليل المنطقي فانه لايتناول فكرة الله فيهذا الصددباعتبارها مبدأ ،أو حقيقة - فالمبدأ ،أو الحقيقة هو ما يعرف بالحدس، وما تنطوي فطرةالنفوس على معرفته - لكن "ديكارت" هنا يتناول باعتباره فكرة أو حدس يتألف منه، ومن غيره قضايا وأحكام منطقية - فاذا ما رجعنا إلى فكرة "الله" وجدنا أنها فكرة شخصية شأنهاشأن سائر الأفكار الحقيقة المحددةالمفهوموالتي يتعلق ما صدقها بشخص واحد. وهيعند هذا الحد لاتدخل في أي استدلال الا باعتبارها حد أصغر وبهذه الكيفية تصبح "فكرة الله"

الاطفال والمعتوهين[١] ثم يعود ويعضد حجته بأنه مادام أن هؤلاء يمثلون نسبة معينة من مجموع الآراء ،ولما كانت الافكار الفطرية تتسم بالعمومية فان عدم معرفة هؤلاء بها يعد سببا كافيا لرفض هذه الحجة .[٢] التى تسمى " بحجة الاجماع العام" أو القبول العام General assent .

لقد قصد" ديكارت " من القول بفكرة أولية وجود الله أنها مفطورة فى النفوس وليست حاضرة على الدوام ،ولايعنى ذلك أن للطفل معرفة بها لان ملكة التفكير عنده لم تنضج بعد لكنه يملك القدرة ، والاستعداد على معرفتها بعقله عندما يبلغ سن النضج. كما أن هذه الحقيقة كامنة من جهة أخرى ،فى عقول البالغين حتى ولم تخطر ببالهم فهى موجودة أصلا وفى الحقيقة ،ولا حاجة بهم إلى تذكرها حتى يعرفونها .

ومن بين الاعتراضات التى وجهت الى فكرة وجود الله وصفاته هى : اننا نتصور " اللامتناهى" و"الكامل" تصورا سلبيا محضا، بمعنى أننا نصورهما بسلب فكرتى " المتناهى " و " الناقص" الموجودتان فى أنفسنا .

والحق ان فكرة الكمال اللامتناهى فكرة ايجابية الى حد كبير،ولما لاتكون كذلك ، وهى تعبر عن حقيقة بلغت غاية فى الكمال والصدق ،ومثل تلك الحقائق التى تبلغ مرتبة الكمال لايمكن

---

(1) Locke, John, Anessay Concerning human understanding Alexander CampBell Fraser Vol I Ch 11 Sec 2 p 60.

(2) Ibid B 1 Ch 11 sec 3 p 39.New York.

تبين له انه موجود ناقص متناه ـ والعلة التى تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة ،والكمال مقدار ما لمعلولها على الاقل .(١)

والحق اننىما كنت أشعر بنقصى ونهائيتى لولا وجود فكـــرة الكائن الكامل اللامتناهى فى ، ولما كنت ناقصا فاننى لذلك لست مصدر فكرة" الكامل "أو" اللامتناهى" من حيث كونى موجود ناقـــص ولا متناه.

وعلى هذا النحو فهذهالفكرة لم يضعها فى سوى موجودلامتناه يحوى كل كمال . ولما كان الله هو ذلك الكائن الكامل اللامتناهى فالله اذن موجود .

* اعتراضات علىفكرةوجود اللـــه :

وقد واجه " ديكارت" عدة اعتراضات على هذا الدليل منهـــا " ان فكرة "الكمال" التى يجدها فىنفسه ليست موجودة عند معظـــم الناس

ومن المحتمل ان يكون التجريبيون واتباعهم ممناعترضوا على نظرية الافكار الفطرية عند"ديكارت" وخاصة فيما ذهب اليه" جـــون لوك " الفيلسوف الانجليزى التجريبىالذىواجه هذه النظرية (الأفلاطونيـــة الأصل) بوضع عدد من الحجج التى يحاول عن طريقها دحض هذه الفكـــرة عن وجود الافكار والمبادىء الفطرية يقول "لوك" بالرغم من أوليـــة وضرورة هذه المبادىء إلا أن هناك عقول كثيرة لانعرفها كعقـــول

---

(1) Descartes, Méditations, A.T, M 3 p.p 40 , 41.

الكمالات ومهما أوتيت من قدرة فلا أستطيع أن أنقص أو أريد فيها شيئا .

رابعا - ان فكرة الكائن الكامل الواضحة المتميزة البسيطة هي فكرة فطرية في النفس فما فحوى هذه النظرية ، وما هو تصور " ديكارت " لها ؟

* معنى نظرية الأفكار الفطرية :

تعني هذه النظرية في تاريخ الفكر الفلسفي : ان الانسان يولد وفي عقله عدد من الأفكار تمثل أصول تفكيره ، وسلوكه في مراحل حياته المتقدمة .

* تاريخ النظرية :

لهذه النظرية تاريخ طويل يرجع إلى عهد اليونان . فنجد أن أفلاطون يذكر في محاورة " فيدون" Phaedo مسالة خلود النفس وكيف اتسمت بالأزلية والابدية لانها كانت تحيا في عالم المثل قبل أن تهبط إلى عالم المحسوسات (مكان الأوهام والاشباح) .

عاشت النفس منذ الأزل في عالمها المثالي فعرفت من خلاله قيم الحق ، والخير ، والجمال ، كما عرفت معاني الخير ، والسعادة ، ثم نزلت بعد ذلك من هذا العالم العلوي لترتبط بالجسد موطن الغرائز والشرور فسجنت فيه ، وحجبت عنها المعارف السابقة ، ومن ثم أصبحت المعرفة عند " أفلاطون " هي التذكر أى تذكر ما قد عرفته النفس من قبل في عالم المثل من حقائق أزلية ، ثابتة ، والتذكر كما يعرفه

مطلقا أن تكون سلبيـــة .

واعتراض آخر يوجه الى فكرة وجود الله فحواه : ان هذه الفكرة تفتقد الى الموضوع ، فهي من صنع مخيلة الذهن البشري تألفت من افكار أخرى على نحو ما يتصور الانسان أى فكرة عن أشياء لاوجـــود لموضوعاتها .

ويرد " ديكارت" على هذا الاعتراض : بأن فكرة الكائن الكامل فكرة غاية في البساطة ، بل لعلها من أبسط الافكار ، وأكثرهـــا بعدا عن المزج والتركيب .

على ضوء ما سبق تتضح لنا عدة أمور هي :-

أولا - ان فكرة الكائن" الكامل اللامتناهي" فكرة وثيقـــة الصلة بنا منذ بداية تفكيرنا . فهي التي نعرف بها مدى النقـــص والتناهي الذي يكتنفنا كما نعرف من خلالها أيضا اننا مخلوقات ذات أحوال نفسية ، تشك ، وتنفى ، ترفض ، وتقبل ، وتنكر ، وانه لذلك فان فكرة وجود الكائن الكامل هو منبع معرفتنا بطبيعتنا المنطوية عـــــلى النقص والتناهي .

ثانيا - ان هذه الفكرة التي فطرنا عليها هي من أشد الافكار جلاء ، ووضوحا ، وتميزا لانها تنطوي على قدر من الحقيقة أكثر ممـــا تنطوي عليه أى فكرة عداها . انها فكرة الكائن الكامل الموجـــود بذاته الذي خلق العالم المتناهي .

ثالثا - ان فكرة الكامل اللامتناهي فكرة بسيطة لاتأليـــف ولا تركيب فيها من حيث انها تمثل موجودا واحدا حاصلا على جميـع

هى مبادىء الذاتية Identité والتناقض Contradiction والثالث المرفوع (tiers) Exclu وهى مبادى قبلية ، أو أولية Primaire لايمكن أن يقام برهـــان علــى صحتها (١) لا بالقياس ولا بالاستقراء لأنها أولية ، كما تمثـــل الأساس الأول الذى تبدأ منه برهنتنا على أية معرفة لما تتميز به من الضرورة ،والوضوح الذاتى .

وفىالعصور المدرسية اعتمدالبحث فىنظرية المعرفة علىابراز ما فيها من مبادىء نظرية طبيعية فاستخدموا منهجالقياسلاستخلاص نتائج معينة من مجموعةمن البديهيات أو المسلمات مثلالمبـــادىء الرياضية كمبادىء" الكل مساولمجموع أجزائه"ـ أو الكل أكبر من أى جزء من أجزائه ". وكانت مجموعة المبادىء،والمعارف الأوليــة لاتخص علم واحد فحسب بل تتعلق بمجموعة العلوم الانسانية بوجــه عام.

وعرف المسلمون أيضا هذهالنظرية فذكرهاالغزالىفىالرسالــة اللدنية . كما أرجعها " أفلاطونيوكمبردج" إلى طبيعةالروحالمتسامية غير المادية كما ذكر "سمث" أما " هنرى مور" Henry More فقد قال بخلودالنفس وبأنها عاشت فى عالم أكثر سمواوصفـــــاء قبل أن تحل فى الجسد ويكاد يقترب فى هذا التصور من تصـــــور " أفلاطون"عن خلود النفس وعالم المثل.

وفى القرن السابع عشر نجد ظهورا لنظرية الافكارالفطريـــة عند "ديكارت "الذى قسم الافكار فى"التأملات"إلى ثلاثة أنواعفطرية

---

(1) Ibid .

أفلاطون ليس سوى عملية" لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والاهمال .(١)

وفى محاورة " مينون" Meno يذكر"أفلاطون" أن المعرفة التى حصلتها النفس من قبل فى عالم المثل تتبدى عندما يوجه شخص ما الى آخر سؤال صحيح، فان اجابته ستكون صحيحة ذلك يعنى أن نفسه كانت على علم مسبق بالحقائق ،والمثل ، وهذا برهان على وجود الحقائق الأبدية الفطرية فى الانسان ،الذى ما أن يوجد حتى توجد معه الروح الحاصلة على معرفة بسائر الحقائق الخالدة بحيث لايكون له دور الا فى محاولة اكتشاف الأفكار الموجودة فى نفسه من قبل .

أما" أرسطو" الذى كان أكثر واقعية ،وميلا إلى استخدام الحواس ، والتجربة الحسية فى الوصول للمعرفة فقد أكد بدوره على وجود المبادىء العقلية الأولية (القبلية) a Priori التى ليست لها علاقة بتجربة الحس كما تتسم بالضرورة ،والوضوح الذاتى ولا تحتاج إلى برهان على يقينها .(٢)

وعند"أرسطو " تردالفكرة الى أخرى أعم منها حتى نصل إلى أفكار أكثر عمومية من غيرها ،ولانستطيع ردها إلى ما هى أعم منها

---

(١) محاورة "فيدون"- أفلاطون - محاورات أفلاطون ت د.ذكى نجيب محمود - الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٥ ص ٦٨ .

(2) Aristotle : Metaphysics , Book 1 Ch IV p 125. Translated by Tohn Warrington, London 1956. Every man's Library No 1000.

وتعد هذه الشروط أو المبادىء القبلية أشبه بطبيعة العقل التى لادخل للحس فيها. فهى سابقة عليه ،وأساسية له كما أنها توجد لدى الناس جميعا منذ ميلادهم، تكمن فيهم بحكم تكوين عقلهم الطبيعى فى شكل تصورات لاتظهر إلا عند مواجهة العالم الخارجى كمقولات: الجوهر، والعلية ،والضرورة والاستحالة والامكان ،وغيرذلك.

بعد أن انتهينا من عرض التطور التاريخى لنشأة نظرية الأفكار الفطرية بداية من "أفلاطون"،و"أرسطو" مرورا بالقرنين السابع عشر ،والثامن عشر عند"ديكارت " و"كانت ".

نعود إلىعرض الدليل الثانى على وجود الله وهودليل"النقص " وهو عكس الدليل الأول الذى حاول فيه " ديكارت" أن يبحث عن سبب فكرة الكمال الموجودة فيه ،ويرى فى هذا الدليل مدى نقصه، كما يعرف كيف انه يشك ويخطىء ، بريد، ويتساءل الفيلسوفعن السبب فى وجوده فمن الواضح انه لايمكن أن يكون سبب وجوده ،لانه لو صح ذلك لاستطاع الحصول على الكمالات الموجودة فىالله والتى يعرف نفسه مفتقرا إليها"(١)

ويرى "ديكارت " أن وجوده يعنى أنه خرج منالعدم الذى يفترض قدرة مطلقة لامتناهية تنقصه بدون شك،كما أنه جوهرمفكر، ولو كانقد منح نفسه الوجود لما كان قد قصر عن منحها صفات الكمال.

ومن حيث اننى لست علة وجودى ،وحيث انه يلزمنى لكى أبقى فىالزمان عناية ترفعنى من العدم فى كل لحظة ،ولما كان

---

(١) التأمل الثالث ، ص ١٨٨ .

Inneés وعرضية Adventices ومصنوعة Factices كما يشير اليهابوضوح عندما يذكر أن بعض الافكار " مفطور فى أى جبلت عليه، والبعض الآخر غريبا عنى أى مستمد من الخارج ، بينما أن النوع الثالث من تأليفى واختراعى الخاص "(١) .

وتمتد جذور نظرية الافكار الفطرية فنجدها تظهر بصورة آخرى فى القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الالمانى النقدى"كانت" Kant,E الذى نادى بنظرية الافكار القبلية التى تعنىأن بالعقل ،أو بطبيعته ذاتها توجدشروط ضرورية لادراك الاشياء وفهم ذواتنا ،والعالم الخارجى.

ويرى " كانت " انه ليس بالضرورة أن تكون جميع معارفنا مستخلصة من التجربة expérience ،فهناك معرفة مستقلة عن التجربة ، وغير مرتبطة أصلا بأى انطباع حسى هى المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة(٢) ، وهو يفرق بين هذه المعرفة الخالصة ، وبين المعرفة التجريبيةالتى يقولعنها انهالاحقة أو متاخرة a Posteriori .

والمعرفة الأولية هى الشروط ، أو الاسسلكل معرفة موضوعية Objective.

---

(١) ديكارت : التأملات ، عثمان امين :التأمل الثالث ص ١٢٩

(٢) زكريا ابراهيم : " كانت"، أو الفلسفة النقدية_ عبقريات فلسفية _ مكتبة مصر ١٩٧٢ . ط ٢ ص ٦٣ .

وعند ما يبرهن الفيلسوف على وجود الله باستخدام اليقين الرياضي فانه يفرد بذلك لله خاصية لاتشترك فيها فكرة أخرى، وهي تمدنا بيقين من وجود موضوعها خارج الذهن من حيث أن وجود الله هو عين ماهيته، فالوجود المتحقق فى الخارج لهذه الفكرة هو جزء متمم من أجزاء مضمون هذه الفكرة ، وفحواها . على هذا النحو يشير هذا الدليل إلى تعريف الله بانه "الكائن الكامل" بالمعنى الانطولوجي (معنى الوجود أو الكينونة) لا بالمعنى الأخلاقي حيث يبين الدليل ، ان الله هو الكائن الذي ماهيته متضمنة لوجوده ، وفرض عدمه محال .

* نقد الدليل الأنطولوجي :

على الرغم من محاولة "ديكارت" البرهنة على وجود الله من خلال هذا الدليل باستخلاص فكرته من نفس تعريفه ، وماهيته باستخدام المنهج الرياضي الذى يحاول تمثله ليكفل الصدق، واليقين فى هذا الدليل فانه لم يسلم من النقد.

ومن وجوه النقد التى وجهت لهذا الدليل - وكانت من بين الاعتراضات التى جمعها الأب "مرسين"* : هى انه اذا أريد لديكارت استخلاص الوجود الحقيقى، أو" الواجب" لفكرة الله فيلزم أولا الكشف عن الوجود المنطقى ، أو " الممكن " لهذه الفكرة ، بمعنى انه يجب أن يسبق هذا الدليل محاولة أولية لاثبات امكان تصور هذه الفكرة منطقيا[1] ، والتقرير بأنها ليست متناقضة أما هذا الامكان فيأتى

---

(١) كان الفيلسوف الالمانى "ليبنتز" أحد الذين نقدوا "ديكارت" فى هذا الدليل. باعتباره لم يشر فى بدايته إلى امكان تصوره =

والديا ليسا .هما السبب المباشر ،أو العلة الاصلية فى وجـــودى، لكنهما مناسبتان لوجودى فحسب ،ولما كان من غير الضـــرورى أن أن أتدرج فى سلسلة البحث عن أصل والديا وسبب وجودهما إلـــى مالا نهاية. فانه يكفنى أن أبحث عن سبب وجودى فحسب .

ان سبب وجودى هو الكائن الكامل الذى أفكر فيه ،فانـــى أتصوره من الغنى ، والقدرة بحيث لايكون مفتقرا فى وجوده إلـــى سبب ، ولا عاجزا عن البقاء بذاته فىالوجود. ومن ثمة فهو قـادر على خلقى،وحفظ وجودى فهو الذى يخلقنىمن العدم ،ويحفظ وجـودى فى كل لحظة من لحظات الزمان.

نخلص من الدليل الثانىعلى.وجود الله إلىالدليل الثالث .

وفى هذا الدليل يحاول "ديكارت" التوصل إلى فكرة وجود الله باستخدام الرياضة حتى يتسنى له الوصول بمقتضىذلك التفكير إلـــى يقين معادل ليقين الرياضة التىتمثل موضوعات النظر والبصيـــرة للنفس ، فموضوعات الرياضة ،والهندسة تعد من موضوعات النظرالخالـص والبصيرة النافذة التى تمكن الانسان من بلوغ الصواب إذا ما تقـدم فيها بأحكام . ونظم،وتدرج متصل .ولضمان الصواب ،والتأكيـد على وجود الله رأى " ديكارت" انه يمكن التفكير فىالله ، وفى موضـوع وجوده على نحو مماثل للتفكير الرياضى حتى يتمكنمن الوصول إلـى يقين يعادل اليقين الرياضى على سبيل المثال : كما تقتضينـــــا فكرة المثلث أن نقرر أن زواياه تساوى قائمتين فان فكرةالكائـن الكامل تقتضى أن تنسب إليه الوجود بالضرورة.

ولم يقتصر هذا النقد على مجموعة المعترضين، و "ليبنتز" بل اننا نجد أن الفيلسوف الألماني " كانت" يرفض هذا الدليل كلية كما يرفض جميع أدلة وجود الله.

وعند " كانت" تنقسم القضية الى نوعين "تحليلية" أو " تأليفية " الاولى يكون المحمول فيها متضمنا لماهية الموضوع ويمكن استخلاصه بعملية تحليلية بسيطة، والثانية هي ما يدل محمولها على وصف لا تشمله ماهية الموضوع. فالقضية التحليلية على ما يتصورها " كانت" هي التي يكون محمولها صفة لازمة ومقومة لمفهوم الموضوع، مثل الجسم ممتد" :ذلك لأن الامتداد متضمنا لمعنى الجسم وعلى هذا النحو فان المحمول "ممتد" لم يضف معنى جديدا بالنسبة لماهية الجسم لكنه استخلص من نفس الموضوع بتحليل بسيط. على هذا النحو يكون من التناقض اثبات الموضوع، وسلب المحمول في القضية التحليلية لأن قانون" عدم التناقض " هو سند صحة هذا النوع من القضايا أما القضية التأليفية وهي التي يكون محمولها صفة خارجة عن مفهوم موضوعها أي مضافا إليه كأن نقول مثلا :الجسم ثقيل" فهذه القضية لاتفيد ضرورة اضافة الثقل إلى كل جسم، أو أن كل جسم يستلزم أن يكون ثقيلا، وعندئذ يصح لنا أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول دون أن نقع في تناقض منطقي.

بهذه الكيفية يفرق " كانت " بين نوعي القضايا التحليلية والتأليفية فيرى أن " قانون عدم التناقض" هو معيار صحة الاولى بينما تفيد التجربة في صحة الثانية.

وفي حالة اثبات الكائن الكامل فاننا نقع في التناقض اذا

من كمال الله باعتباره كائن لاحد له ولا سلب فيه ،ولذلك فليس فى فكرته ثمة تناقض .

ويجيب "ديكارت" على هذه الاعتراضات فيقول: " انه لاوجود لأى استحالة ،أو تناقض فى تصور فكرة الله كالموجود فى تصور دائرة مربعة ، فالأشياء التى يتضمنها ذلك التصور متجاورة ، يتضمن بعضها البعض الآخر . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى اذا افترض استحالة ما خارج الذهن أى فى الشئ نفسه ،وهذا أمر مستحيل ومتناقض ذلك أن الافتراض بوجود استحالة فى شئ ما وليس فى مجرد تصوره يفيد افتراض وجوده .

= منطقيا ،فقد تصور الأول وجود الكائن الذى تتضمن ماهيته الوجود واذا كان ممكنا ،ولما كان الله هو الكائن الذى ماهيته تتضمن الوجود ،فان الله موجود اذا كان ممكنا .

وبهذه الصيغة يكون "ليبنتز قد أكمل هذه الثغرة التى لاحظها فى دليل "ديكارت" الانطولوجى معبرا عنها فى نص يقول فيه :
"ومن ثم فالله وحده ،أو الكائن الضرورى له ميزة أنه يجب أن يوجد اذا كان ممكنا . ولما كان يستحيل على شئ أن يمنع تلك الامكانية التى ليس لها حدود ،ولا سلب ،ومن ثمة لاتناقض ، فان هذا وحده ضرورى لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولى وقد برهنا على هذه الاولية من خلال اثبات موضوع الحقائق الأبدية ،كما اننا قد برهنا على وجوده بطريقة تالية من حيث ان الأشياء الممكنة لاتتمكن من الحصول على سببها الكافى أو النهائى إلا فى الموجود الضرورى الذى يتضمن سبب وجوده فى ذاته "(١)

(1) Herbert Wildon Carr: The Monodology of Leibniz California - Los Angeles, F.p 1930 M 45,p.p 82 - 83.

فالوجود الالهي ليس موضوع ادراك حسي كما اننا لن نستطيع استخدام مقولاتنا القبلية لاثبات هذا الوجود لان هذه المقولات لاتسمح إلا بالتطبيق التجريبي فحسب لانه مجال استخدام المقولات القبلية هو عالم الظواهر . يقول "كانت" في اثبات وجود الله " ان التصور الالهي يعد تصورا عقليا مجردا تماما ،وهو لايمثل غير شيء واحد يشمل الواقع كله" ولا يتعين به شيء "(١)

وهكذا يصل" كانت" الي الوجود الفعلي لله من خلال تصور عقلي خالص ،ولما كان العقل الخالص لايقرر وجودا فعليا وانما يتعلق بأفكار مجردة فحسب فلا صحة للقول بأن "الله موجود" هي قضية تركيبية صادقة . فالاولي أن نقول انها ليست قضية على الاطلاق.كما أنه من الخطأ أن ننتقل من قضية تحليلية معينة الي أخرى تركيبية ،أو ننتقل من معرفة قبلية تماما الى أخرى عن وجود واقعي(٢) .

يقول " بو ترو"عن قضية وجود الله عند"كانت": "ان الله هو أقرب أن يكون شعور بشيء يتجاوزنا بصفة لامتناهية ومع ذلك فهو بداخلنا "(٣)

---

(١) كانت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ت نازلي اسماعيل- مراجعة عبدالرحمن بدوي،دار الكتاب العربي، للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ١٩٢.

(2) Kant, I: Critique of pure Reason Trans by N. Kemp Smith, Macmillan, London 2 and imp 1961 B 626.

(3) Boutroux, E: La philosophie de Kant, Librairie philosophique.J vrin 1926 p 314.

أثبتنا وجود الله ، ونفينا صفة من صفاته كالقدرة على سبيل المثال لأننا فى هذه الحالة ننفى صفة متضمنة فى معنى هذا الكائن فى حين أنه لا تناقض فى انكار وجود الله ذاته لاننا فى هذه الحالة انما نحذف الموضوع بمحمولاته وعندئذ فلن يبقى هناك شىء خارجى يمكن أن يكون محل تناقض حيث ان الموضوع لم يستمد من الخارج وبالتالى فلن يحدث تناقض فى الداخل حيث انه انكارنا للشىء قد اقتضى انكارنا لذات الشىء ولجميع صفاته الملازمة له".

وعلى هذا النحو فقضية " وجود الله "أما أن تكون تحليلية أو تأليفية فاذا كانت من النوع الأول كان من التناقض حقا أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول ،وفى هذه الحالة التى نثبت فيها وجود الشىء فاننا لانضيف معنى جديدا إلى فكرتنا عن الشىء .ولذلك فهناك أمران لاثالث لهما :

أولهما : أن يكون الفكر الموجود فينا لازما لوجود الشىء ذاته (الوجود فى الذهن) .

ثانيهما : افتراض الوجود ما داخلا فى مجال الامكان وهذا يعنى أن الوجود قد استخلص من الامكان الداخلى ،وهذا تكرار عقيم . . .

ومعنى ذلك أننا لانستطيع أن نستخلص من فكرة الله بالتحليل إلا فكرة الوجود " الذهنى" وليس الوجود العينى.

ويرى : " كانت " اننا إذا أردنا أن نحيل قضية " الله موجود " إلى الواقع فاننا نحيل القضية التحليلية لاخرى تركيبية ، أما فى حالة التقرير بالقضية التركيبية يلزم الخروج من مجال التصور إلى الواقع ،وهنا نتوقف قليلا لنبحث عن مصدر معرفة هذا الوجود بصورة واقعية ؟ سوف نجد استحالة فى معرفة وجود الله بالحواس ،

وعلى هذا النحو فلكي نحصل على دليل وجود مخلوق كامل ينبغي علينا تخطي حدود النفس، والحكم بأن هذا الكائن الكامل اللامتناهي موجود وهو العلة الوحيدة لتلك الفكرة.

٢- ان "ديكارت" قد ذهب من الدليل الأول الى الثاني في محاولة لتبسيطه ولزيادة فعاليته فيبحث عن علة وجوده باعتباره كائن يفكر، وفي هذا الدليل يكاد "ديكارت" يقترب من الفكر المدرسي الذي يذهب الى الاستدلال على وجود الله من وجود معلولاته الطبيعية - وهو هنا يشير الى ضرورة التمييز بين موقفه هذا وموقف المدرسيين، فالموقف الأخير قد اعتمد كلية على الانسان كموجود مخلوق يستلزم لوجوده خالق. في حين أن الموقف الديكارتي يتجرد من الانسان الكائن الذي يتكون من نفس، وجسد، ويستند فقط الى النفس المفكرة.

والدليل الثاني للفيلسوف يقوم على الفكرة أو على النفس المفكرة التي تمعن في تأملها ويستمر تفكيرها في خالقها (الكائن الكامل)، ثم تنتقل هذه النفس خلال الزمان الذي توجد فيه الى اكتشاف نقصها وعجزها، وضآلتها وإلى الاحساس بحاجتها الجوهرية إلى وجود كائن قادر على الوجود بذاته، وقادر تبعا لذلك على ايجاد سائر المخلوقات الاخرى.

وهكذا يصبح الانسان الذي لايملك شيئا لوجوده أي ليس علة ذاته مفكرا ومتأملا فيما هو علة له، ومالك لناصية وجوده، في الكائن القادر على خلقه، وعلى حفظ وجوده في كل لحظة من لحظات الزمان.



هذا النص الديكارتي يشير بوضوح إلى الصلة الوثيقة بين النفس وفكرة وجود الله فأنا لايمكن أن أعرف الله ، أو تكمن فى ذاتى فكرة وجوده مالم يكن موجودا حقا - الاله الموجود فى الذهن الحائز لجميع الكمالات المنزه عن كل عيب ، أو نقص البرىء من الخداع تبعا لذلك ، ولما يكون مخادعا وقد اتصف بصفات الكمال والقدرة، بل حاز جميع الكمالات لما يكون مخادعا ،وقد عرفنا بالنور الفطرى أن المخادعة انما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب .

(ج) <u>اليقين الثالث وجود العالم</u> :

عرضنا فيما سبق لمرحلتين اليقين عند "ديكارت " وهما: وجود النفس ووجود الله ، كما أشرنا للأدلة الديكارتية على وجود الله ووجوه النقد التى وجهت إلى الدليل الانطولوجى.

وفى هذا الموضع نشير إلى المرحلة الثالثة من مراحل اليقين وهى المتعلقة بوجود العالم.

لقد انتهينا فى المرحلة السابقة إلى اثبات وجود الله ،والتيقن من حقيقة وجوده . فالى أى حد نستطيع استخدام اليقين فى الحكم بوجود عالم خارجى، أو بوجود عالم أجسام.

ان وجود الله هو الذى يضمن لنا وجود العالم الخارجى. مع مراعاة أن العالم الخارجى (الواقعى) لايمكن أن يكون على نحو ما يظهر أمام رؤيتنا العادية أى على نحو ما نتلمسه بحواسنا، لأن الأحاسيس أفكار غامضة ، ومبهمة ،تخدعنا ،ولاتؤدى إلى يقين.

وجدير بالذكر أن الضمان الالهى يرشدنا إلى أن الموجود الحق على الطبيعة هو ما يمكن أن يكون موضوعا لفكرة واضحة متميزة ،

والانسان حال تفكيره فى الله انما يفكر فى الكائن الكامل الذى يملك من القوة ،ومن القدرة والكمال ما يمتنع معه تصورفكرة عدم وجوده. معنى ذلك أن هذا الكائن الذى نفكر فيه قادر على فرض حقيقة وجوده الكامل على كل فكر يتأمله.

وهكذا يبدو لنا أن أدلة "ديكارت" على اثبات وجود الله انما تنطلق منذ البداية من مصدر واحد هو "الفكر" الذى هو صفة للنفس ، فالنفس المفكرة هى التى تبلغ بقصورها مرتبة العظمة الالهية ، وتصل بنقصها إلى كمال الله كما تدرك فى حال تفكيرها الموصول فيه انه ضرورة وقدرة ،كمال ولانهائية لافكاك من جذبها ، أو سيطرتها على ذهن الانسان حيث كان يفكر فى كل لحظة من حياته. يقول"ديكارت" تأييدا لذلك : " ... وكل قوة التدليل الذى استخدمته هنا لاثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعتى لايمكن أن تكون ما هى ،ويكون فى نفسى فكرة اله ،مالم يكن الله موجودا حقا - أقصد هذا الاله عينه الذى فكرته موجودة فى ذهنى ، أى الموجود الحائز لجميع هذه الكمالات السنية التى قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة ولكن دون أن تستطيع الاحاطة بها ،هذا الاله المنزه عن كل عيب،المبرأ من شوائب النقص،ويتبين من هذا بيانا كافيا أنه تعالى لايمكن أن يكون مخادعا ،لأن النور الفطرى يرشدنا إلى أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أوعيب "(١)

---

(١) ديكارت : التأملات . عثمان أمين ص ١٦٣ - ١٦٤ .

على هذا النحو فليس الامتداد (المادة) وليس الجسم هو ماهية الشمعة ، بل الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن ، وهنا يصبح الامتداد هو الصفة الاولى أو جوهر الاجسام ، بينما تكون مظاهره التى تدرك بالحواس وتتعرض للتغير الدائم هى الصفة الثانوية ، وهى لاتملك وجودا موضوعيا فى ذاتها بل وجود ذهنى فحسب .

ويقودنا هذا الموضوع " الصفات الثانوية " الى العودة الى النفس محل ادراك هذه الصفات ، بل ومصدر التعرف على الجوهر وصفاته العرضية ، من حيث ان الادراك الحسى Perception (يعنى به الاحساس والتخيل ، وتصور الأشياء العقلية المحضة) .

يقول "ديكارت" فى التأمل السادس :

" ... وفضلا عن هذا أجد فى نفسى ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جدا ، ومتميزتين عنى هما ملكتا التخيل ، والاحساس ، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسى تصورا واضحا متميزا ، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدونى ، أعنى بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به : لأنه فى المعنى الذى لدينا عن هاتين الملكتين - أو اذا جاز استعمال اصطلاح المدرسيين - لأن فى " مفهومهما الصورى " نوعا من التعقل : ومن ثم أتصورهما متميزتين عنى تميز الاشكال ، والحركات ، والاحوال أو الاعراض الأخرى التى للاجسام ، عن الاجسام ذاتها التى هى سند لها "(١)

ويشير "ديكارت من خلال هذا النص الى امكان وجود الفكر

---

(١) ديكارت : التأملات ، ت عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٥٠ .

ولما كان الأمر كذلك فاننا سوف نجهل الكثير من الظاهرات الطبيعية فى حياتنا كظاهرتى الضوء والصوت Voix على سبيل المثال . من حيث انهما لايمكننا أن يكونا موضوعين لفكرتين واضحتين متميزتين ، فلا يوجد فى العالم الطبيعى مهما طال بحثنا سوى فكرة واحدة تتميز بالدوام ،والتميز برغم تغيرات الصفات الحسية انها فكرة "الامتداد" L' Etendue

وفكرة الامتداد هى موضوع بحث علماء الهندسة ،والمشتغلين بها ، وبعد أن نتخذ من الامتداد موضوعا نستطيع أن نأخذ من مبدأ " الافكار المتميزة " السبيل اليقينى لاصدار أحكام يقينية فاذا كان العالم المادى ،أو عالم المحسوسات هو مجال تغير دائم فما الذى يضمن لنا أن تكون لدينا معرفة ثابتة ،أو فكرة واضحة متميزة حين نفكر فى هذا الجسم ؟

لقد أعطى لنا "ديكارت " مثالا فى تأملاته" بقطعة شمع العسل التى تظل محتفظة بصفاتها المحسوسة من رائحة ولون وشكل وطعم إلى أن نقترب من النار فتتحول كل هذه الصفات إلى امتداد جامد مفتقد لسائر الصفات الحسية السابقة .

فماذا حدث لقطعة الشمع التى كنا ندرك منذ لحظات حلاوتها وشكلها ،ولونها ،ورائحتها ،لقد تحولت إلى امتداد ، وزالت عنها كل خواصها التى تغيرت ،وتحولت بفعل الحرارة وأصبحت مجرد امتداد - لابمعنى الامتداد الحسى الذى نراه ونلمسه بحواسنا فى الخارج ، بل بمعنى الامتداد الذهنى المجرد من أى مظاهر تتعلق بالحواس كالاضواء ، والألوان ، والأصوات وغيرها ...

وحيث ان من طبيعة الله ألايخدعنا ولو مرة واحدة لأنه مصدر اليقين المطلق فان أحكامنا تصبح بذلك صحيحة يقينية مكفولة بالضمان ، واليقين الالهيين.

ولما كان "ديكارت"قد شك فى العالم المحسوس ولم يأمن لاحكام الحواس الخادعة - التى يفرد للحديث عن خداعها معظم نصوص التأمل السادس - فانه قد توصل من هذا الموقف إلى تجريد المادة ، وارجاعها إلى مجرد صور ذهنية وأفكار فى أذهاننا .

يقول"ديكارت"فى خداع الحواس: .. ولكن كثيرا من التجارب قد قوضت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقة فى الحواس ;لانى لاحظت مرات كثيرة أن الابراج التى كانت تلوح لى مستديرة عن بعد انما تلوح لى مربعة عن قرب ، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الابراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل ، وكذلك فيمالايحصى من المناسبات الاخرى وجدت خطأ فى الاحكام المبنية على الحواس الخارجية ،بل فى الاحكام المبنية على الحواس الداخلية : إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من الالم ؟ ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الاشخاص الذين كانت أذرعهم أو سيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحيانا أنهم يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ،وهو الأمر الذى دعانى إلى التفكير أنى لااستطيع أيضا أن استوثق من وجود أذى حقيقى فى أحد أعضاء جسمى،وان أحسست فى هذا العضو ألما".

وهذا النص يشير بصورة واضحة إلى موقف "ديكارت" من الحواس ،وكيف أنها تخدعنا فى اليقظة والمنام،ولايقتصر خداعها

بدون التخيل ،والاحساس الذين ليس لهما وجود بدون الفكر بل انهما معتمدان عليه وناتجان عنه .

ويذهب " ديكارت " إلى أن الادراك الحسى لايتضمن تصور طبيعة الاجسام من حيث هى امتداد ،وشكل وحركة فحسب بل يتضمن الميل إلى ادراك وجود الاجسام ، وصفاتها وهنا فان هناك عمليتان هامتان فى موضوع ادراك العالم الحسى هما :

أولا: عامل الادراك الجلى المتميز للاجسام فى صفاتها الهندسية .

ثانيا: عامل الميل لاثبات هذه الاجسام فى الوجود.(١)

ولا يتم الحكم على الوجود إلا حيث تكون ارادة اثبات الوجود متوفرة لدينا ، تلك الارادة التى تتسم بالجلاء والتميز.

ولكن إذا جاز لنا منطقيا ادراك أجسام ما وحاولنا بما لدينا من ميل طبيعى إلى اثبات وجودها دون أن تكون هناك اجسام فهنا ينبغى الرجوع إلى ضمان أكيد يكون بمثابة القاعدة الصلبة والنهائية حين نحكم على الوجود.

وهنا يتجلى الضمان الالهى الذى يكفل لاحكامنا القائمة على الوضوح ،والتميز نصيبها من الصحة واليقين.

ومن هذا المنطلق فان الله يصبح هو الضمان الاسمى لادراكاتنا الصحيحة ،، وبالتالى لصحة معارفنا الوجودية .

وحيث ان هذا الادراك يقوم على أساس الافكار الجلية الواضحة فلا يجوز أن نخطأ ،ولو مرة واحدة ما دمنا كنا معتصمين بالفكر الواضح المتميز.

---

(١) نجيب بلدى : ديكارت . ص ١٢٤ .



على أعضاء الحس الخارجية بل يتعدى ذلك إلى الحواس الداخلية، كالألم والفرح، وغيرها على ما يذكر في نصه السابق .

ويدفعنا هذا الموقف الديكارتي من المعرفة، والذي يؤكد فيه : على أننا لانعرف "العالم الخارجي" معرفة مباشرة بالحواس كما لاندركه .ادراكا مباشرا كما هو في ذاته ،وأن غاية ما نعرفه عنه هو الصور الذهنية،والأفكار المجردة التي في أذهاننا عنه .

أما سبيل المعرفة ،أو كيفية المعرفة ،وكيف نحكم على أن الصور ، أو الأفكار الموجودة في أذهاننا مطابقة لموجودات حقيقية لاوهمية فان ذلك لانبلغه إلا بفضل صدق الله ،أو ما تفطر عليه ذواتنا من فكرة الصدق الالهي التي تمنحنا اليقين الكامل بصدق ويقين ما أودع الله فينا من أفكار وتصورات .

وفي هذا الموضع الذي نتطرق فيه إلى مشكلة المعرفة بين أن تكون مطابقة للواقع (واقعية تجريبية) أو مطابقة لما بالأذهان من تصورات وأفكار (مثالية عقلية) نود أن نعرض لموضوع الأفكار بين "ديكارت"،و " لوك" و " باركلي" فيضوء تفسير مذهب المثالية

ان الامتدادالهندسى ، وكيفياته هو موضوع الادراكالعقلى الحقيقى عند" ديكارت" ، أما الادارك الحسى للأشياء الخارجية فلا يعدو أن يكون مجردوهم وخداع لاسبيل فيه إلىوضوح، أويقين.

هذا هو مجملتصور "ديكارت" للعالمالمادى -أو لكيفية معرفتنابالوجود الواقعى المشخص- فهذا الوجود لاقيمة له ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة،تستقر فىالاذهان وتنطلقمنها حتى يتسنى لنا قبول العالم المادى باقتناع، وتمثله ذهنياومنثمنتيقن آن أفكاره التىتتمثل عقليا هى من الجلاء،والوضوح بحيث لايتطرق إليها شك.ان هذه الافكارجميعها ممثلة فى فكرة " الامتداد".

وإذا كان"ديكارت" قد تراجع عن اعتبارالعالمالحسى مصدر يقين لأحكامنا وأرجع كلتصور عنه إلىأفكار متمثلة فىالذهن وممثلة لفكرة الامتداد الهندسى وكيفياته،فان باركلى قد سلك عكسهذا الطريق فاذا به يحاول معرفةالعالممن خلال ذاته ، وتعرف على المادة فاندفعإلى دراستها وحاول الحكم عليها ليس أدل علىذلك من أنه قد اعتبر حركة الانسانالاولى هى حركة فىسبيل اثبات وجودالعالم- على عكسالموقف الذى تقهقر فيه "ديكارت " إلىداخل ذاته فى محاولة للتعرف على آنيته المفكرة ،واثبات وجودها فكريا بعيدا عن عالم المادة، بل لعله قدأنكر وجود العالم المادى حتى يتسنى له اثبات وجود النفس بيقين لايتزعزع .

حتى عن الجسد التى تحل فيه باعتباره شئ مادى محسوس ،ولضمان اثبات صفة التفكير فيها كسمة مميزة لها ، وجوهر أساسى يتقوم عليه وجودها.

ولقد ابتعد "ديكارت" عن العالم بقدر ما اقترب من الذات ،وتعمق أغوارها باحثا عن الفكر بالفكر ذاته . وهو أيضا لم ينجح فى محاولة اثباتها إلا بالقدر الذى تراجع فيه عن المادة إلى حد أنه قد ذهب فى تصوراته الى قمة التراجع عن العالم المادى حين يذكر : انه لو تصور أن لاجسد له على الاطلاق لما استطاع أن ينكر أنه يفكر ، ولما كان الفكر صفة النفس ، بل جوهرها فان النفس موجودة حتى وان لم يوجد جسد ألبتة .

على هذا النحو يتضح أن الفلسفة الديكارتية منذ البداية تحاول منافاة المادة لكى تثبت للفكر أحقيته ،وأولويته ،تحاول أن تشك فى المحسوسات كى توقن فيما هو غير حسى ، أى فيما يثبته الفكر المجرد.

والنظر الى المحسوسات فى ماديتها المحسوسة لايعنى أن تكون أحكامنا مطابقة لما تراه من كيفيات هذه الاشياء فانه من خلال الادراك الحسى يمكن أن نحدس صفات عقلية ، أو كيفيات يكتشفها العقل ،والفكر المجرد من الحواس ،والخيال ويقصد "ديكارت" به "الامتداد" الهندسى ، وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل أو، الحركة ، والعدد والزمن ، وهى موضوعات العلم الرياضى التى يظهر جلاؤها وتمايزها أمام العقل ،وبواسطته .

على العالم كما يرى أن هذا الموقف فى اثبات وجود العالم واثبات وجود الذات لايتم فى مسافة زمنية ، أو ميتافيزيقية لأن هـذه اللحظة ، أوهذا الموقف يعد واحدا غير منفصل ، فلحظة اثبات العالم الخارجى تعنى لحظة وجود الذات(١) ، لأن وجود الذات هو الذى يثبت وجود العالم وهكذا دواليك ..

فالعالم موجود لأن الذات هى التى أدركته فوجد ، وليست بعيدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب "ديكارت".

وهنا نلمح فرقا واضحا بين فيلسوف يثبت وجود الـذات عندما ينكر وجود العالم ، ويرده إلى تصورات عقلية مجردة وتمثلات ذهنية ، وآخر يثبت وجودها من خلال ادراكها للعالم بل يستعين بالأخير كى يثبت هذا الوجود الفعلى للأنا.

وإذا كان "باركلى" قد ذهب فى اثبات وجود العالم ، والنفس مذهبا مختلفا عما آكده "ديكارت" فانه أيضا يذهب فى تصوره للعالم ، وطبيعته موقفا آخر مختلف . فاذا كان "ديكارت" قد صرح بأن الامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان الموجودان بحق ، بحيث لايوجد شىء حقيقى خارجهما أو يمكن أن يتمثله الذهن أى شىء يرجع إلى فكرة واضحة متميزة غير فكرة "الامتداد".

ونجد من جهة أخرى أن "لوك" بوصفه فيلسوفا تجريبيا

(1) Philosophes Du XVIII Siècle, III Berkeley Principes. Extraits, LLF Les Lettres Francaises. p 77.

وقد نظر "باركلى" G. Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) للعالم المادى باعتباره موضوعا قابل للتناول ممكنا للادراك يقول فى بداية مؤلفه الشهير" مبادىء المعرفة الانسانية ":"عند التطرق الى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الانسانية يجد المرء أن هذه الافكار قد انطبعت على الحواس senses ويمكن أن تستوعبها العواطف والعمليات العقلية ،أو الافكار المستنبطة من الذاكرة ،أو التخيل ،أو بواسطة أى من الطرق السابقة :يمكننى من خلال البصر أن استنبط أفكار الضوء والالوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشىء الصلب ،والناعم، الساخن ،والبارد الحركة ،والمقاومة ،كما أننى أستطيع بواسطة الشم أن أميز بين الروائح ،ومن خلال السمع أتمكن من الاستماع إلى الأشياء التى يتناولها عقلى بكل نغماتها ،وتركيباتها المختلفة ...."(١)

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا مدى اقبا ل "باركلى" على العالم المادى ، ومحاولة استيعابه ،وفهمه عن طريق حواسه ، فهو لن يكون انسانا مالم يدرك العالم ،ففى لحظة تعرفه عليه، وفى زمان ادراكاته المختلفة له يكون فى محاولة متواصلة لاثبات ذاته . باعتباره عارفا للعالم ،ومصدرا للحكم عليه

وعلى هذا النحو يثبت "باركلى" وجود النفس من خلال تعرفها

---

(1) Berkeley, George: The Principles of Human Knowledge F.P London 1937 P 27.

بينما نجد أن "لوك" قد توسع في معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصري الحس، والفكر معا.

وجدير بالذكر أن توسع "لوك" في مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائيا للاقتراب من الاتجاه العقلي الميتافيزيقي الذي سبق أن رفضه، وخاصة نظرية الأفكار، والمبادىء الفطرية، والمعرفة الأولية فتأدى من ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحي، أو المادي الذي تصور وجوده غامضا وراء مظاهر الأشياء الخارجية ويستحيل ادراكه بالحس بل بالبرهان العقلي.

والأمر الذي لاشك فيه أن "لوك" قد دفع الانسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر، ويحلل، وفي هذه الحالة تكون الذات موضوعا لنفسها.

وعلى الرغم من اشارته إلى الأفكار الميتافيزيقية، أو أفكار التأمل فانه لم يكن على ثقة كبيرة فيها (1) إذ كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة ويقول " لوك" : "ان أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد والنوافذ والطرق والاشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا، ومن خلال ضوء معين ترى العين الاشياء كما تشعر اليدين بالبرودة والسخونة من طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق وهكذا تفعل سائر

---

(1) Russell. B: History of Western Philosophy , London 1954 p 633.

قد ذهب إلى أن العالم الفيزيقي يتكون من كثرة لامتناهية من الأجسام المادية التى تتكون من جسيمات ، أو " جزئيات لامحسوسة " تدرك على أنها أجسام غاية فى الصغر. ويعمل هذا النظام المادى الطبيعى بصورة آلية مدفوع بحركة الاشياء فى الطبيعة ؛ ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء المادية باعتبارها آلات .

وعلى غرار هذا النظام من الاجسام التى تتفاعل بصورة مادية أشار " لوك" إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هى الاجسام الانسانية ، كما يذهب الى أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث فى الانسان احساسات مختلفة يشعر بها كما قد تحدث فى ذهنه أفكار معينة يطلق عليها اسم " أفكار الاحساسات" التى يقع فى مقابلها نوع آخر هى ما تعرف " بافكار التأمل " .

وهكذا فقد قسم "لوك" التجربة إلى نوعين الاولى : حسية معتمدة على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج ، والثانية : تأملية : أى توجد فى ذهن الانسان ، وتعنى العمليات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى ، والمقصود بالعمليات العقلية تلك التى تعتمد على التفكير وتقوم على ربط هذه الاحساسات وتكوين أفكار عنها .

ويعد تصور "هيوم" عن وجود التجربة الباطنية (التأمل) فاصلا بين معنى التجربة عنده ، وعند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا فى اتباع النزعة الحسية ، وذهبوا إلى أن الحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال : "توماس هوبز" الانجليزى و"كونديياك الفرنسى".

تناولنا حبة من القمح، وقسمناهاقسمين سنجد أن كل نصف منها مازال محتفظا بدرجة من الصلابة ،والامتداد،ومحتفظا أيضا بشكل معين، واذا قمنا بتقسيم كل نصف الى نصفين فسنلحظ باستمرار احتفاظ كل جزء بهذه الصفات (الصلابة ،والامتداد، والشكل) لذلك فان تقسيم الشئ إلى اجزاء لايزيد أو ينقص من صفاته الاولية الثابتة التي هي ضرورية ،ولازمة لوجوده "(١).

أما النوع الثاني من الكيفيات، أو الصفات فهو :الصفات الثانوية وهي عكس الصفات الأولى فهي ليست أساسية، او ضرورية لبقاء الشئ ، كما أنها لاتكمن فيه ،أو تلازمه لكنها مجرد قوى Powers تؤثر فينا فتنتج احساسات متباينة عن طريق صفاتها الاولية مثل الالوان ،والاصوات والطعوم ،والروائح، وقد سماها " لوك" بالثانوية لأن وجودها ليس ضروري في الشئ فقد توجد"وقد لاتوجد(٢) ،كما يمكن للشئ أن يوجد بدونها فوجود المقعد مثلا لايستلزم وجود لون ماكالبني ، أو الاصفر ،أو الابيض ، لأن اللون صفة ثانوية يمكن للمقعد أن يوجد بدونها غير أنه لايمكن أن يوجد بدون قاعدته أو أرجله الأربعة فالشكل هنا يعد صفة أولية أساسية ملازمة له بحيث لا يمكن تصوره بدونها.

وهكذا يتضح لنا أن"لوك" يعطي للمدركات الحسية في العالم المادي صفتين، أو كيفيتين: أولية ،وثانوية ،تعد الاولى صفات

---

(1) Ibid ,
(2) Essay. Book II Sec CV III para 12- 13

الحواس التى خلقها الله فينا ،ويحدث بعد الرؤية ،أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا إلى حد انتقال هذا الأثر إلى مراكز الاحساس فى المخ، ثم تنتج "أفكارا" فى عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة فى الجسم الخارجى كحجمه ،ولونه ، ورائحته ،ودرجة صلابته ،أو ليونته ،وغير ذلك من أمور "(١)

ومن خلال هذا النص نستطيع أن نتبين أن "لوك" يدعو إلى التعرف على العالم من خلال الاحساس به ،وممارسة أفعال الحواس كالرؤية ،واللمس ،والشم ،والتذوق وغيرها .ونحن نجد أن هذا الموقف يكاد يقترب من موقف "باركلى" فى التعرف على العالم لكن الفرق بينهما يكمن فى عدد من المسائل سوف نوردها تباعا.

فبعد أن أثبت "لوك" وجود عالم خارجى عن طريق حواسه يحاول تقسيم كيفيات الأشياء إلى نوعين من الكيفيات أو الصفات هما : الصفات الاولية : وهى الصفات التى يتقوم الشئ بها ولا يكون له وجود بدونها ،وهى تتميز بالثبات كما أنها أساسية ، وملازمة للشئ على الدوام مهما تعرض للتغير.

ويعرض "لوك" فى الكتاب الثانى من المقال.(٢) للصفات الأولية فى الشئ ويعطى مثالا لها: بالشكل والامتداد ،والصلابة بحبة القمح agrain of Wheat فيقول:"اننا اذا

---

(1) Essay, Book 11 ch 8 para 26 p.(8)
(2) Ibid, Book II Sec CV III Sec 9 p 17o.

(المعانى) التى تكون الاشياء مثل الحجر،الشجر،الكتاب .... الخ.
وجميعها أشياء قد تثير ، وتحرك مشاعر الحب ، أو الكراهية
أو المتعة ،انها تلك الاشياء اللامتناهية التىتشكل أفكار،
وخطوط المعرفة التى يستوعبها الانسان ،والتى تساعده كثيرا
سواء فى التأمل ، أو التخيل ،أو التذكر" (١)

ويقصد"باركلى" من هذا النص الاشارةإلى أهمية وجود
الصفات الأولية ، والثانوية جنبا إلى جنب فى الجسم أو الشىء
موضوع المعرفة ،وهو يعطى مثالا بفكرةالتفاحة - على غرارمثال
"لوك" فى عرض الصفات الأولية ،والثانوية- باعتبارها جسم يجب
أن يكون حاصلا على الصفات الأولية المقومة لوجوده كما يكون
أيضا حائزا على الصفات الثانوية التىتمثل جزءا أساسيا من
مقومات وجوده حتى يتسنى للذات المدركة الاحاطة به بدقة
وكمال وهذا هو السبيل الذى تدرك به الذات وجودها حيث تثبت
وجود الأشياء فى مقوماتها،وأصولها الظاهرة ،والخفية، الأولية
والثانوية يقول " باركلى": " اننى أطلق على الكائن النشيط
الذى يستوعب ويدرك ويفطن هذه الأشياء بالعقل أو "الروح"،
أو الذات(٢) ، ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ
أننى أضيف بعضالأفكار الجديدة للمعرفة ،من حيث ان وجودالفكرة

---

(1) Principles of Human Knowledge
p 1. p 27 - 28.

(2) " this Perceiving, active being is
What I call mind spirit, Soul
or my Self " .

موضوعية وأساسية يتقوم الشيء بها ،والثانية تتعلق بالذات المدركة ،ولاتكمن في الشيء، ولذلك سميت ثانوية .

وإذا كان "باركلي" قد نقد"ديكارت" في قبوله للكيفيات الهندسية المكونة من الحركة ،أو الشكل ،والمقدار والزمن ولم يعترف بفكرته الرئيسية عن" الامتداد الهندسي" الجامد الذي لالون له ،ولا صوت ، ولاطعم ،ولارائحة باعتبارها تلغي وجودالعالم برمته ،وتحيله إلى مجرد امتدادهندسي معقول منزوع الكيفيات . فانه لميفتأ أن سدد سهامنقده للكيفيات ،أو الصفات الثانوية التي خلعها "لوك" على الأشياء، واعتبرها صفات أو كيفيات تتعلق بالشيء المادي أيضا،وأن الذات المدركة ينبغي أن تحصل على فكرتها عنصفات الشيء الأولية إلى جانب الصفات الثانوية التي هي فيها أصلا. فليس من المعقول أن يوجد شيء،أوجسم مامتد ومتحرك لالون له ولا صوت . وكيف نتمكن من ادراكه كاملا وهو يفتقر إلى عدد من الكيفيات المقومة لوجوده ولتكامل فكرتهفي أذهاننا؟

إن وجود الجسم في مذهب "باركلي" ينبغي أن يكون مصحوب وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانويةعلى قدرمصاحبته للكيفيات الأولية .

يقول " باركلي" في تفسير هذا المعنى:".. ولكنيأود القول بأن بعض الأشياء ،أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من الصفات ، وهي التفاحة التي تحتوي على لون معين،وطعم مختلف ،ورائحة ،وشكل آخر مختلف أيضا وهذه هي بعضالافكار

عقله أو يشعر بامتداد أى من الاجسام دون الاعتماد على الكيفيات الحسية Sensible Qualities "(١).

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أن الصفات الحسية، أو الثانوية تتلازم بالضرورة مع الصفات الاولية ،ولا تنفصل عنها ،ولما كانت غير منفصلة عنها حتى على المستوى الذهنى فينتج عن ذلك أنهـا توجد فقط فى العقل. وهذا هو المدخل لنظرية المعانى ،والمذهب اللامادى عند " باركلى" على ما سيتبين فيما بعد.

(1) Ibid , Para 10 p 33.

(المعنى يعنى وجود الشخص ، وامكانية استيعابه "(١)

ومن تحليل هذا النص تتضح لنا الصلة الوثيقة بين اثبات وجود النفس المدركة ،أوالعارفة ، وبين الأشياء المدركة فيالعالم الخارجي " فعندما أقول انني أكتب الجدول الآن ،فهذا يعني التأكيد على أنه موجود وأنا موجودلانني أرى وأشعر به ، لانه جزء من دراستى "(٢).

ان اقبال " باركلى" علىالعالم ،ومحاولته التعرف عليه انما قد جعلاه يخلع على الاشياء صفاتها ،أو كيفياتها الأولية والثانوية بحيث أصبحت الكيفيتان فى مستوى وجودى واحد وهذا ما عبر عنه " باركلى " فى قوله : " .. ان هؤلاء الذين يؤكدون على حقيقة وجود الشكل ،والحركة وباقى الكيفيات الأولية التى تمثل الصفات الاصلية بدون وجود العقل يمكنهم فى الوقت نفسه الاعتراف بصفات اللون والأصوات ،والحرارة ،والبرودة ،وجزئيات المادة ، لذلك فاننى أود أن أعرف من ذا الذى يستطيع مجردأن يعكس أو يحاول استنباط حركة ،أو لون لأى فكرة من الأفكار فى

---

(1) Principles : p 28.

(2) The table I write on ,I say exists,I see and Feel it, and if I Were out of my study I shou'd say it existed ,meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it.
<u>Principles</u> p 1 - para 3 p 28.

فان الحرارة ليست فى الجسم الواقعى ، أو المحسوس بل فى الشخص الذى يدركه كما أن اللون لايتوفر بصفة أساسية فى موضوع الادراك بقدر ما يكون لدى المدرك للموضوع . وهكذا نفى "لوك" و"ديكارت" أن تكون الصفات الثانوية لازمة لطبيعة الشىء ، ومكملة لمقوماته على غرار الصفات ، أو الكيفيات الأولية .

والحق ان "ديكارت" لما كان قدذهب إلى الشك فى العالم الحسى وقلل من قيمة الحواس كمصدر للمعرفة ، فقد أنكر معها سائر الكيفيات ، أو الصفات المتعلقة بها ففى مثال الشمعة يقول فى الاشارة إلى الكيفيات الثانوية :" ... لاشىء يقينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق ، أو الشم ، أو البصر أو اللمس ، أو السمع قد تغير كله ، فى حين أن الشمعة نفسها باقية "(١)

وينطوى هذا المثال لديكارت على إشارة واضحة إلى أن الكيفيات الحسية هى شىء وثيق الصلة بالمدرك ، أو الناظر ، وليس لها صلة بالشىء موضوع الادراك لأن الذى بقى من الشمعة بعد الاقتراب من النار ليس هو شكلها بما يحمله من صفات ثانوية عنها ، وانما الذى بقى هو الجسم ، أو مقدار المادة يقصد بذلك الامتداد الذى هو الصفة الأولى ، والكيفية الأولية المقومة للاشياء وهو يقصد امعانا فى التجريد أن يكون الامتداد هو نفسه الذى يتراءى له فلعل حواسه تخدعه فلا يدركه ، كما هو

---

(١) ديكارت التأملات ، التأمل الثانى ص ١٠٥ .

(٢) نقد" باركلى"[1] للكيفيات الثانوية عند"ديكارت و "لوك" وظهور المذهب اللامادى :

(أ) تصور "ديكارت " و "لوك" للعالم المادى :

لقد رأى "ديكارت" و"لوك" أن الكيفيات الثانوية مثل اللون والشكل والرائحة هى من قبيل الصفات الثانوية أوالذاتية من حيث أنها قائمة فى ذات الشخص المدرك ،أو الناظر وعلى سبيل المثال :

---

(١) جورج باركلى George Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) . فيلسوف إنجليزى متدين ولد فى أيرلندا فى ١٢مارس ١٦٨٥ منتميا لاسرة إنجليزية بروتستانتية ،دخل جامعة دبلن فى السادسة عشر حصل على الأستاذية فى الفنون ،عين مدرسا بالجامعة ١٧٠٧ لتدريس مواد اليونانية واللاهوت ثم عمل قسيسا ،أهم مؤلفاته "محاولة فى نظرية جديدة للرؤية "١٧٠٩، نشر بعدها أهم كتبة "مبادىء المعرفة الانسانية "يبسط فيه بأسلوب واضح أسباب الخطأ ،وصعوبة دراسة العلوم وعوامل الشك والكفر بالله والالحاد".
وجد"باركلى" فى المبدأ التصورى وسيلة لانكار المادة ،والرد على الماديين ،جعل من الله محور لمذهبه فى الوجود والمعرفة ، يقول:" انمذهبه اللامادى قد انبثق نتيجة دراسته لمذهب "لوك"التجريبى،و"مالبرانش" الدينى فقد اختلف مع"لوك" الذى أنكر موضوعية الانواع والاجناس وآمن بالمعانى المجردة فى الذهن ـ فأنكر"باركلى" وجود المعانى المجردة ،والمعارف الجزئية ،وأقر وجود اسم معين ينطبق على مجموعة جزئيات كما اتفق مع "مالبرانش" ،وخاصة فى مسائل الوجود والمعرفة واليقين.
Copleston, Frederick, A History of philosophy British ph, part II New York 1964 p 9 - lo.

ومن خلال هذا النص نتبين اشارة الفيلسوف الى خداع الموجودات الحسية فى العالم المادى ،فالموجودات الموضوعية لاتعطى للذهن ولا للحس صورة عن حقيقتها أو عما تبدو عليه فى واقع الأمر وهذا ما حذا بديكارت الى انكار آية معرفة آتية من الواقع الموضوعى للمدركات الحسية — واقتصار الموضوعية فى تصوره على موضوعية الأفكار الذهنية المتميزة بالجلاء والوضوح •

وأكثر من ذلك فان "ديكارت" لم يقتصر على الشك فى أحكام حواسه فحسب ، بل تعدى الأمر الى الشك فى أحواله النفسية المتعلقة بحواسه أو — على حد تعبيره — بالأحكام المبنية على الحواس الداخلية وهو يصرح بذلك فى تساؤل له فى النص نفسه فيقول:

... اذ هل هناك ما هو أعمق ، وألصق بالنفس من الألم ؟

ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الاشخاص الذين كانت أذرعهم ، وسيقانهم مبتورة انه كان يلوح لهم أحيانا أنهم يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ،وهو الأمر الذى دعانى الى التفكير أنى لاأستطيع أيضا أن استوثق من وجود أذى حقيقى فى أحد أعضاء جسمى ،وان أحسست فى هذا العضو ألما" (١)

ويبلغ الشك الديكارتى ذروته من خلال هذا النص الذى ينصب على الشك فى الاحساس الداخلى للانسان ،والذى يرى الفيلسوف من خلاله ان الألم المصاحب للجسد ،والذى هو على صلة عميقة ووثيقة بالنفس قد يخدع أحيانا • فقد يلوح للمعوقين أنهم يشعرون ألما فى أعضائهم المبتورة فكيف يحدث ذلك إن لم تكن الاحساسات الباطنة ،

---

(١) نفس المرجع ص ٢٤٧ •

فى الحقيقة ،قديراه صغيرا أو كبيرا ،بعيدا أو قريبا ،وقدتؤثر فيه حالته النفسية الداخلية فلا يراه بوضوح ،أو يتجاهل وجوده لاشعوريا .. لكنه فى جميع هذه الاحوال برىء من النظرأو تناول الامتداد الحسى أو المادى - للاسباب السالفة - لكنه يتناوله فقط باعتباره ادراك ذهنى و" تصور مجرد" خال من أى أثر للمـــادة أو الحس لانه يرى أنالركون إلىالحواس فىتحصيل المعارف هو موضوع منوط بالمجازفة ،لأن موضوعات العالم الحسى المادى محل تغيـــر، وتبدل ،ومصدر وهم ،وخداع لاتستند أحكامها إلىالأفكارالواضحـــة المتميزة ومن ثم فلا نصيب لها من الدقة ،واليقين.

وكلما تراجع الانسان عن العالم ، كلما تحررت أحكامـــه من أغلال المادة الجامدة المتغيرة ، و ازداد نصيب أفكاره مـــن الوضوح والجلاء "فالامتداد العقلى" هو الكيفية الأولى، أو الصفـــة الجوهرية للموجودات المادية التى تتميز باليقين لأنها تستند إلى فكرة واضحة متميزة ، " ذهنية" متجردة من علائق الحس .

يقول "ديكارت " فى مسألة خداع الحواس : " لكن كثيـــرا من التجارب قد قوضت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقـــة فـــى الحواس لأنى لاحظت مرات كثيرة أن الأبراجالتى كانت تلوح لـــــى مستديرة عن بعد إنما تلوح لى مربعة عن قرب وأن التماثيـــــل الضخمة المقامة على قمم تلك الابراج تبدو لى تماثيل صغيـــرة إذا نظرت إليها من أسفل...."(١)

---

(١) ديكارت : التأملات ، ت عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٤٦.

وعندما رد "لوك" المعرفة إلى الحس فقد تصور أن العقل صفحة بيضاء يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق "(١)

فالعقل صفحة بيضاء خاوية تماما من أى كتابة عليها وخالية أيضا من أى أفكار، ويستطيع الانسان أن يملأ هذه الصفحة الخاوية بما تمده به حواسه من أفكار عن العالم الخارجى.

بهذا الموقف المستند إلى ممارسة الخبرة الحسية والركون إلى معارف التجربة فى تكوين أفكار العقل نجد أن لوك يخالف البداية الحقيقية لمذهب "ديكارت" فهو يثبت ما شك فيه الثانى، ويهتم بمن أعرض عنه، ويبتدئ منهج معرفته من اتجاه مخالف تمام المخالفة لما نهج عليه "ديكارت ".

ولكن هل معنى هذا القول أن المسافة شاسعة، والبين كبير بين هذين المذهبين ؟

ان البداية تبدو مختلفة، والمنبع يبدو مغايرا فشتان بين فيلسوف يرفض الحواس، ويرتاب منها، وآخر يقبلها مصدرا للمعرفة ومحلا للثقة واليقين. الموقفان مختلفان تماما .

وعلى الرغم من أن "لوك" قد رفض تصورية "ديكارت " وتجريداته ، كما رفض نظريته على المعارف، والافكار الفطرية، وأقام مذهبه التجريبى بعيدا تمام البعد عن التصورات، والتجريدات التى غالى "ديكارت " فيها . بيد أنه، وبتقريره للمصدر الثانى من مصادر الخبرة الحسية، وهو المتعلق بأفكار التأمل (الاستبطان) يكون قد تعلق بأهداب المذهب العقلى فى غير وعى منه. ولما لا!

---

(1) <u>Essay</u> Book 1 chap 12 p 160.

والملازمة للنفس تخدع أيضا ،لانها تتعلق بالجسد،وتعبرعن حالاته من اللذة والالم . ان هذا الموقف الذى ساقه الفيلسوف قدتأدى به إلى رفض معارف الحس ، والحالات النفسية المصاحبة للبدن،والعودة إلى تلمس اليقين فىتصورات العقل المجردة ،وأفكاره الواضحة المتميزة.

وإذا بحثنا فىموقف " لوك" من مسألة الكيفيات فسوف نجده يتأدى إلىعالم الموجودات من خلال خلع الصفات الأولية والثانوية عليها والعالم عند" لوك"مدرك بالاحساس الذى هو مصدر المعرفة الوحيد بحيث لو فقد الانسان حاسة من حواسه فقد علمه بما يقابلها من المحسوسات.

وقدصنف " لوك"الافكار الموجودة فى العقل إلىنوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التى تعتمد على الملاحظة وهى نوعان أحدهما خارجية External موضوعية Objective مصدرها الحس Sensation (1)، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective مصدرها التفكير Reflection . وهذا لايعنى أن الأفكار الموجودة فى العقل ترجع إلىالمصدر الأول دون الثانى بل ترجع إلى المصدرين معا فجميع الأفكار تتكون نتيجة التجربة الخارجية والتأمل الداخلى .

ولما كانت للتجربة مكانتها الأولى فى مذهب"لوك"ولما كانت الافكار محصلة لاجتماع تجربة الحس وتأمل الذات(٢)،كانت التجربة الحسية المنطلق الرئيسى لهذا المذهب فقد ردت المعرفة برمتها إلى الحس .

---

(1) *Essay* Book 11 chap. 23 p 178.
(2) Ibid.

يقول "لوك" : ان أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الاشياء المادية الجزئية الموجودة فى العالم الطبيعى حولنا فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد ،والنوافذ والطرق،والاشخاص ،نرى كل هؤلاء بحواسنا .

ومن خلال ضوء معين تبصر العين الاشياء ،كما تشعر اليدان بالبرودة ،والسخونة عن طريق اللمس،ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق .وهكذا تفعل سائر الحواس التى خلقها الله فينا[1].

ويحدث بعد الرؤية ،أو الشعور بالأمور الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الاحساس فى المخ،ثم تنتج" أفكارا" فى عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة فى الجسم مثل حجمه ،ولونه ،وطعمه ،ورائحته ، ودرجة صلابته ، أو ليونته وغير ذلك من أمور..

ومن الملاحظ أن الدور الهام الذى يوليه "لوك"للعقل إنما هو تيار ديكارتى خفى يكمن فى ثنايا منهج التجربة الحسية عند"لوك" ،ودليل ذلك أن الأفكار المستمدة من الحواس والمدركات الحسية الخارجية لاقيمة لها ،ولادور فى المعرفة مالم تمر هذه المعارف بتجربة التأمل الباطنى عن طريق العقل.

وجدير بالذكر أن اضافة "لوك" لعامل الاستبطان، أو التأمل فى عملية المعرفة قد خفف من تأثير النزعة الحسية فى مذهبه، كما فصل بحسم بينه وبين مذاهب الفلاسفة الحسيين.

---

(1) Essay, Book 11 ch. 8 para 26 p 181.

وقول"لوك" بالبدأ من التجربة لايفاد العقل ،ولايلغى دوره الرئيسى فالمبتدىء بالتجربة ،المستخدم لحواسه مصدرا للمعرفة لا يغترف المعارف من المحسوسات ، كماهى عليه فى واقع الأمر،ولو كان الأمر كذلك لتلاشى دور الذهن بل لتلاشى لفظ" الأفكار"من قاموس المعرفة عند "لوك".

إن المعارف المستمدة من الحواس تمر خلال استيعاب الانسان لها بعمليات ذهنية دقيقة ،ولا تقوم الحواس منذالبداية إلا بدور الوسيط الذى ينقل صور المدركات الحسية إلى ملكة العقل النقدية ، التحليلية ،التركيبية التى تعمل عملها فى الأفكار عن طريق ملكات التذكر ،والتخيل ،والتفكير وغيرها من القدرات ،والملكات الذهنية.

فقول "لوك" بخلو العقل إلا من أفكار الحواس لايعنى الغاء قيمته الموضوعية ،أوالتقليل من دور قدراته الفعال فى مجال المعرفة. فالعقل لايقف سلبيا ازاء المعارف المنقولة له عبر قناة الحس لانه يتضمن استعدادات كبيرة وعمليات دقيقة من تذكر،وتخيل ،وتصور ،ومقارنة ،كما ينطوى على قدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب ،والتشخيص ،والتجريد ،وليست كل هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار الناتجة من الخبرة الحسية ; بل انها أمور عقلية نبعت من طبيعة العقل ذاته ، وتفاعلت مع عملياته الدقيقة الفعالة .

بقى لنا أن نسأل كيف يتسنى للاشياء المادية التى تحسها حواسنا ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار فى أذهاننا ؟

بيضاء خاوية ،واعتمد علىخبرة الحس والتجربة فىتحصيل المعارفه فانه فىمجال حديثه عن مصادرالمعرفة العقلية-وخاصة ما يتعلق منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثانى للمعرفة بعدأفكار الاحساسات - يشير دون قصد إلىنوع من الحدس الباطنى وهو فى هذا الموقف المستتر تحت وطأة الحس والتجربة نراه فى وجه ديكارتى خفى كان قد انتهى إليه بحكم التطورالمنطقى لمذهبه . ولعل " لوك " كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر ابراز القدرة الالهية العليا التى تتمثل فىالمرحلة الاخيرة والنهائية منمراحل المعرفة . وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفى بين موقف "ديكارت" من دور الاله فى المعرفةالواضحة المتميزة التى يكفلها "الضمان الالهى" وبين موقف "لوك" خاصة فيما ذكره عن المصدر الثانى والرئيسى للمعرفةالتجريبية (مصدر الحدس الباطنى) ودور" الفضل الالهى" فى صياغة أفكار الخبرة الحسية .

(ب) موقف "باركلى" من المعرفة بين تصورية "ديكارت " وتجريبية "لوك" :

تعد الفلسفة اللامادية رد فعل طبيعى للمبدأ الديكارتى الذى يقرر : ان الذهن لايعرف الاشياء مباشرة وعلى هذا النحو قرر"باركلى" أن الاشياء تعرف بمعانيها ثم غالى فى هذا الموقف التصورى إلى الحد الذى لم يحل معه الاشياء إلىمعانى بل أحالالمعانى أشياء ،وهذا ماسوف يتضحلنا عند عرض مذهبه .

فبعد أن عرضنا لتصور "ديكارت"،و"لوك" عنالعالم . نود

ويرى "لوك" اننا لانستطيع تفسيرعملية الاستبطان أو كيف تنتج الافكار فيعقولنا بصورة واضحة ،لأن هذه العملية تعزى إلى الله وتتم بفضله وينصح بعدم الخوض فيمسائل أعلى من مستوى معرفتنا الانسانية يكفي فحسب أن نعرف كيف تتكون الافكار فيعقولنا دون الخوض فيمسائل فسيولوجية " سيكلوجية " يختص بها علم النفس والفسيولوجيا أكثر ممانتعلق بمجال الفلسفة . وجدير بالذكر أن موقف "لوك" من تكوين الافكار فيالعقل ونصيحته بعدم الخوض في معرفة أسبابها ،ومكوناتها ، وفي عملياتها المعقدة إنما تعد اشارة خفية منه بالوجود علة أسمى تسببت في ايجاد الأفكار في عقولنا. وساعدت في مراحل اكتمالها بحيث لاتستطيع قدراتنا المحدودة الاحاطة بالقوة والقدرة الكامنة وراء عمليات العقل، ونشاطه الذي تنتج عنه أفكار محددة ودقيقة عن العالم المادي.

ومن جهة أخرى فان هذا التصريح بحدود قدراتناوبوجود قدرة تسمو علينا ،وعدم التفسير الواضح لعمليات ونشاط الذهن إنما يشير إلى دور مستتر للاله فيعملية المعرفة ،وهوبدون شك موقف رئيس لاسيما وأن كمال الفكرة ،ووضوحها لايتأتى إلا بعد مرحلة مرورها بالعمليات العقلية التي يرجع نشاطها وقدراتها إلى قوة أكمل منا،وأسمى من طبيعتناوأقدر علىفهم طبيعة هذه العمليات.

واذا كان" لوك" وهو يؤسس مذهبه الحسي التجريبي قد أنكر في أولى خطواته وجود المبادئ والنظريات الفطرية وهاجم أتباعها (ديكارت ـ ليبنتز ـ وغيرهم...) . فجعل العقل صفحة

أما " لوك" الذى ذكر وجود كيفيات ثانوية فى الاشياء تتعلق بذواتنا ، وتساعدنا على الادراك فانه من الخطأ أن ننسب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات لانه لو حدث ذلك لانتفى وجود الاشياء الفعلى، وكيف يمكننا أن نتعرف على الاشياء، ونصدر أحكام عليها، من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها ومعنى ذلك أن الصفات الاولية مستقلة " عن تأثير الذات لانها خاصة بالموضوعات فى موضوعيتها ،بينما أن الصفات الثانوية وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها ، وهذا ما ذهب اليه "لوك" وما فنده "باركلى" حين قال ان الصفات الثانوية لها من الأهمية ،للصفات الأولية تماما لانها تفيد فى معرفة الشئ وكيف نتمكن من معرفة شئ من مجرد صفاته الأولية فحسب كيف يتسنى لنا معرفة الانسان بالتحديد ،، أو الحيوان أو شئ آخر فلكى يكون لشئ وجود واقعى لابد أن يكون متصفا بصفة معينة ، سواء فى اللون ، أو الحجم، فإذا عرفت انسانا ما فمن الضرورى انى لكى أعرفه بدقة أن أعرف شكله ،ولونه ،وطوله ،وحجمه ، وإلا فكيف استطيع أن أميز بينه ،وبين غيره ، أو أن أثبت وجوده الموضوعى، فبقدر ما تسهم الصفات الأولية فى تحديد، وتكوين الشئ فان صفاته أو كيفياته الثانوية تعد أيضا على نفس مستوى الأهمية لأن الوجود الموضوعى للشخص ، أو للشئ يستند إليها ،يقول " لوك" ثم كيف نقول بأن اللون ،والطعم ،والرائحة ،صفات ثانوية لتعلقها بالانسان، أو الشخص المدرك، فالطعم الحلو هو فى مذاق المتذوق والطعم المر كذلك ،فالاشياء منزوعة الكيفيات

الاشارة إلى النقد الذى وجهه "باركلى" إليهما والذى انحصر بصفة خاصة فى موضوع "الكيفيات الثانوية" وهو يتساءل: فى مبادىء المعرفة البشرية" عن قبول "ديكارت" للكيفيات الهندسية الممثلة فى الشكل والحركة والمقدار، والزمن فرأى أن هذه الأجسام لاتمثل أكثر من امتداد هندسى جامد لالون له، ولا صوت، ولاطعم، وهكذا يرفض "باركلى" هذا الامتداد. الديكارتى الجامد لانه يلغى وجودالعالم، ويقول فى هذا الصدد:

" دعنا أولا نتفحص الرأى الذى بحوزتنا، والذى يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة هى الأساس والدليل الذى يؤيد وجود الامتداد. لذلك أرجو منك أن تفسر لى ماذا نعنى بقولنا : ان المادة تبرهن على الامتداد - فتبادر أنت بالقول بأنك ليس لديك أدنى فكرة عن المادة. ومن ثمة لن تستطيع وصفها .... "(١).

ومن تحليل هذا النص يتبين مقدار النقد الذى يوجه إلى فكرة الامتداد عند "ديكارت" ويفهم منه ان "باركلى" لايعترف بوجود ما أسماه "ديكارت" "بالامتداد" وأن هذا الشىء لايجوز البرهنة على وجوده انطلاقا من المادة "اذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال "المادة" التى لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولايمكن وصفها، أوالبرهنة على وجودها"

وإذا كان هذا النص ينطوى على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة الامتداد الديكارتى بما ينفى معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية ويحس فيها أيضا ببزوغ فكرة اللامادية.

---

(١) (1) Principles : Part 1. para. 16.

كيفياته ،وصفاته الأولية ،والثانوية .

وإذا كان "باركلى" يقبل الكيفيات الأولية ،والثانوية فما هو موقفه من الجوهر ،وهل يقبل بوجوده . الحق أنه يؤكد على وجود الكيفيات الحسية التى تمنحنا الافكار التى لا تتأثر بوجودالجوهر.

وفى حين قرر"ديكارت" أن الامتداد هو جوهر المادة ، والفكر هو جوهر النفس نجد أن"لوك" يضطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملا للصفات الاولية أوالثانوية ،ولما كان تحصيل المعرفة يحدث عن طريق الكيفيات بنوعيها بحيث لاحاجة إلىالجوهر فيهذه العملية فقد قرر"لوك" أن فكرةالجوهر غامضة مجهولة .(١)

يقول "لوك": " الجوهر عند"لوك" فكرة مجهولة تفترض فحسب ليكون حاملا للكيفيات المختلفة التى لايمكن أن توجد بدون محور ،أو حامل upholding وهومانسميه بالجوهر(٢) والحامل الذى يقصده "لوك" بالجوهر،حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول "لوك":

إن من يسأل نفسه عن فكرةالجوهر فلن يجد فى نفسه إلا افتراض فحسب لشىء لايعرفه إلا علىانه دعامة لهذه الصفات القادرةعلى أن توجد فينا الافكار البسيطة "(٣)

---

(1) Essay Book 2 ch 24 para 4 p 392
(2) Ibid . ch 23 para 2 p 392
(3) Ibid .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن يطبق على الصفات الأولية أيضا مادام الانسان هو مقياس لبعض الصفات الهامة في الشيء كالحلاوة ،والمرارة ،واللون والرائحة . فكيف أتحقق من حجم شيء ما في حالة القرب أو البعد منه . ان المقدار الذي يبدو من بعيد صغير قد يظهر كبير عندما نقترب منه ،وما هو متحرك في خط مستقيم قد يبدو في شكل كروي ،أو دائري ،وكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطأ ،وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الاولى على نفس المستوى النسبي للكيفيات الثانوية . ان أشياء العالم المادي هي مصدر المعرفة بجميع كيفياتها يقول "باركلي": "...انك لايمكن أن تتخيل الجسم ، أو الهيكل الانساني دون الاطراف والأعضاء ولايمكن أن تشم رائحة وردة ليس لها وجود،وهنا فلا يمكنني القول انني أتصور لكن أقول انني أشعر ويجب لذلك أن استخدم أي من حواس التي تساعد في الادراك الحسي . ومن ثم فانني لايمكن أن أتخيل ،أو اجزم بوجود أشياء لاوجود لها ،وبعيدة كل البعد عن متناول العقل البشري فلايمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية "(1). وهكذا يقرر"باركلي" أن العالم مجموعة أفكار ، وأن الأشياء لاتوجد سوى بالقياس إلى عقل يدركها" فتتحول إلى أفكار. ولايعني ذلك أن ثمة اتجاها للعقلانية في هذه الفلسفة ؛لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته ، بينما فلسفة "باركلي" اللامادية تبدأ من الواقع الذي تمنحه

---

(1) (1) Principles, Part -1- para 5.

فالبعد لايدرك المادة فى حقيقتها الموضوعية ،بل كل مايدركه هو العلامات أو الدلائل على المسافات ،والاوضاع والمقادير (١).

ويرى "باركلى" ان ادراك الصفات الاولية انما يرجع إلى حاسة اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حاسة اللمس تقارن بين المدركات اللمسية وبين بعض الاحساسات البعدية ،بحيث ينتج منها أمرين هما : الاختلافات الحادثة فى الأضواء والالوان والاحساس العضلى الناتج عن حركة العينين ومن ثمة يستطيع الانسان بحكم تعوده على هذين الأمرين قادرا على معرفة المسافات ،وتقدير أوضاعها ،واطوالها (٢)

ومن المستغرب أن تتصور أبصارنا للكيفيات الملموسة فى حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات المبصرة (التى هى بمثابة العلامات عليها) .

وهكذا ينكر "باركلى" وجود العالم المادى برمته حينما يستعيض عن كيفيات المادة الماثلة أمام البصر علامات أو رموز تدل عليها . يقول فى هذا الصدد :" ان المبادىء التى وضعتها لاتتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية فى هذه الطبيعة التى تختفى معالمها من هذا العالم شيئا فشيئا . وبرغم ذلك فلا تتلاشى الافكار التى تبرهن أن الافكار باقية فى العقل ، ــ وهذا العقل المفكر قبل الآن فيما قد يحدث للشمس ،والقمر والنجوم؟ "ــ وماذا نرى فى المنازل ،والانهار والجبال ،والاشجار

(1) Principles , para 43 p 50

(2) Ibid para 44 p 51.

وتبدو فكرة "لوك" عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسي التجريبي ، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعي إلى الادراك الحسي الذي لايتأكد في نظره بدون وجود جواهر تحمل الصفات الحسية التي ندركها والتي تؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

(ج) المذهب اللامادي عند "باركلي" وأثر الفكر الديكارتي:

في ضوء مذهبي "ديكارت" و"لوك" وتصوراتهما عن الكيفيات والجوهر ومصادر المعرفة. يؤسس "جورج باركلي" فلسفته اللامادية (Immaterialisme) واللامادية هي المذهب الذي ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرر الروح والعقل.

وانكار المادة لازم من المبدأ التصوري الذي يقرر أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء.(١)

يقول "باركلي" ان وجود الوجود هو أن يدرك أو أن يدرك " فالمدرك هو المعنى أما غير المدرك فلا وجود له. والمادة في تصور "باركلي " معنى مجرد لايمكن تصوره بدون الكيفيات.

ومن الأدلة التي ذكرها "باركلي" في رسالته " نظرية جديدة في الرؤية" "Essay Towards a new Theory of vision " لاثبات عدم ادراكنا للمادة هو دليل الرؤية حيث يبين أن البصر لايدرك بذاته المقادير والاوضاع والمسافات لأن المسافة مهما كبرت ،أو صغرت لاتمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٥٩ .

لذلك فان معاني اللمس ذاتية شأنها شأن سائر المعاني الاخرى يقول "باركلي:" ان انكار المادة لايعني انكار الاشياء في حقيقتها المادية لاننا على عكس ما يفعل "ديكارت" ندرك المحسوسات ،ونقبل على العالم لانشك فيه ،ولانرفضه ."فانه من العبث الطفولي أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل شك الى أن يبرهن عليها بالضمان الالهي" الصدق الالهي" .

ويستطرد"باركلي " مهاجما للمذهب الديكارتي فيقول: "ولو انني قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت في ذاتي نفسها لأن معنى شكي في وجود الاشياء يستلزم بالضرورة شكي في وجود ذاتي أيضا ،وهذا مستحيل لاني حين أدرك العالم وأثبت وجوده بحواسي أكون في الحال موجودا ،ومتواصل الوجود فيه.

نحن نعرف الاشياء كما هي في الواقع ولنا القدرة أيضا على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس ،وما هو متصور ،بين ما هو موجود وما هو متخيل ، ولما كان الادراك الحسي هو وسيلة التعرف على العالم ،واثبات الذات فان الاحساسات تعد أكثر تماسكا وانتظاما من الصور وهو مايدعم قيام العلم الطبيعي الذي هو تفسير الظواهر (المعلولات) بأخرى(العلل).

(١) العالم المنظور في تصور "باركلي":

هكذا انتهى " باركلي" في عرض فلسفته اللامادية إلى أن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لامتناهية العدد يرمز بعضها إلى البعض الآخر ، أو يكون علامة عليه.

والاحجار، أو حتى فى أجسادنا؟ هل تصبح هذه الاشياء مجرد ضرب من الخيال ؟"(١)

ويعبر هذا النص من تحويل اللامادية للمعانى إلى أشياء حيث يشير فيه "باركلى" إلى ضرورة زوال العالم المادى، والطبيعى بما يحتويه من أشياء، وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظا بأفكاره التى يحولها إلى أشياء ، بينما يصبح العالم المادى ضرب من الوهم ، والخداع.

ويرى "باركلى" ان الناس تخطئ عندما تظن فى وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملموس لشئ ما "غير أن الحقيقة تطلعنا على أن معانى اللمس، والبصر شيئان متمايزان متغايران وليس بينهما ارتباط ضرورى "(٢) وما العلاقة بينهما الا على سبيل التقارن التجريبى، ودليل ذلك "أن معانى البصر حين تعرفنا المسافة، والاشياء القائمة عليها لاتدلنا فى ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة لكنها فقط تنبهنا إلى ما سوف ينطبع فى عقولنا من معانى، أو احساسات اللمس التى تنتج عن أفعال معينة "(٣)" وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذة التجربة فاننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجاة وأخذوا يتحسسون المادة"(٤) .

---

(1) Principles, p I p 46.
(2) Ibid : 43 p 5o - 51 .
(3) Ibid .
(4) Ibid .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وللادراك البصري للعالم الخارجي - وجد تأييدا تجريبيا لنظريته الفلسفية الكاملة"[١] .

ويبحث كتاب" نظرية جديدة في الرؤية" في حاسة البصر فيرى أن الموضوعات الأولى ، والمباشرة للبصر هي الضوء،والالوان وأيضا المسافات،والمقادير،والاشكال،والحركات،والاماكن وهنا تصبح المعطيات الاولى ممثلة في الضوء والالوان ،والثانية في المسافات ،والاشكال ،والمقادير، والانسان يستعين دائما بالمعطيات الاولى للبصر في ادراك المعطيات الثانية أي في تقدير المسافات ، والمقادير ،والاشكال. لأن العين تعجز عن تقدير المسافة ، أو المقدار ،.أو الشكل في ذاتهم.[٢] لكنها تدرك تقديريا فقط في ضوء المعطيات الاولى، فالمعطيات الاولى هنا تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث ان ادراكات البصر ما هي الا علامات أو دلائل على مسافات ، أو أوضاع ،أو مقادير.

(٢) دور معطيات البصر،واللمس في ادراك الاشياء :

على ضوء ما سبق ينتج لنا أن"باركلي"يعزي ادراك الاشياء إلى معطيات البصر،واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شئ مربع أوهذا شئ مستدير أو غير ذلك - على حد قول"باركلي"- وهل يمكن لنا وصف شكل أو مقدار لشئ ما في غير ضوء ندركه من

---

(١) علي عبدالمعطي محمد:تيارات فلسفية حديثة .دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ص ٤٠٥.

(2) Principles : para 42 p 5o.

والحق انه لما كانت الأفكار هى الموضوعات ،وبالتالى هى العالم فانها لايمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل من الضرورى أن تنتظم ،وتترابط فيمابينها ،ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر ، يقول باركلى : نحن لاننكر الافكار المطبوعة على الحواس ، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار قائمة بدون العقل الذى يتمثلها"(١)

والأفكار التى تشكل العالم ،أو تكونه لابد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الادراك(٢) هذا العقل الاسمى هو الذى يرسل هذه الافكار التى تمثل لغة تخاطب بها العقل الانسانى.

ولما كانت فلسفة "باركلى" اللامادية قد ارتبطت عن كثب بفلسفة "لوك" ،خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير" بحث فى الفهم الانسانى" مقررا أن الافكار علامات على الاشياء(٣)وأن الفلسفة فى حاجة ملحة الى مقدمة ضرورية فى علم العلامات وكان هذا الكتاب للوك هو نقطة البداية للكتاب الذى ألفه "باركلى" عن" نظرية جديدة فى الرؤية " يقول الاستاذ الدكتور على عبد المعطى: " ان كتاب "باركلى" عن الرؤية لايعد تمهيد الكتاب المبادى كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل بالعكس تطبيقا أوليا لنظرية "باركلى" فى العلامات ،فلقد وجد "باركلى" فى تحليله للبصر ،

---

(1) Principles: para 9o p 81.
(2) Ibid para 147. p 12o
(3) Copleston, A History of philosophy V 5. Part 11.

وتجربتنا عن الادراك اللمسى من خلال الادراك البصرى واجماعنا من ممارسته فى وسط معتم.

وبالاضافة الى عنصرى التجربة ،والسعادة يشير "باركلى" الى وجود عنصر ثالث على غاية من الأهمية فى موضوع الادراك، هو الانتباه الذى يعنى تنبه العقل فى ادراك العالم الخارجى فالعقل يجرد الاشياء من الالوان والاشكال،والمسافات والامتداد ويحيلها أفكارا "(١)

وهذا الانتباه ،أو الفعل الصادر من العقل والمصاحب لادراك العالم الخارجى المستند الى خبرة التجربة والعادة هو ما يدعم ، ويعمق من فعالية نظرية العلامات "(٢).

وهكذا يتبين لنا : اننا أمام دلائل،أو علامات بعدية تدل على اللمس ، وعلامات بصرية تشير الى أفكار اللمس ، تصدر الاولى نتيجة الخبرة التجريبية ،والعادة ،أما الثانية فتأتى نتيجة الانتباه (فعل الذهن) ولما كان من الممكن اعتبار الافكار - لغة - بناء على ما تقدم - فاننا نصبح أمام مبدأين أحدهما تجريبى للغة العالمية ،والآخر عقلى لها."ممثلا فى لغة العقل التى ترى الاشياء فى تجريداتها ومعانيها"(٣)ومن منطلق اللغة العالمية ، وشمولية الأفكار(٤)، يفسر باركلى" فى

---

(1) Ibid para 87 p 78.
(2) Copleston: A History p 45.
(3) Principles : para 88 p 79.
(4) Ibid para 69 p 68.

خلاله أي نراه ،ونلمسه ،ولو أننا تحسسنا أي شكل هندسي فوجدناه على سبيل المثال : مربعا أو مثلثا أو دائري الشكل، لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر، وفي مجموعة ضوئية معينة (١) .

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أن ادراك الاشياء انما يأتي نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات (البصرية واللمسية ، ولا يمكن من جهة اخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملا مالم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما أن تصبح أفكار البصر (فى وسط ضوئي معين) علامة ،أو دلالة على أفكار اللمس (الذى يفعله الانسان بيديه) .

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أى شكل من الأشكال ما لم تحدث من خلال وسط ضوئي معين، فكيف يتسنى لنا الاحساس بحجم ،وطبيعة ،او حتى لون، أو مسافة شيء ما ،فى وسط مظلم، أو بدون استخدام حاسة الابصار، وهنا يصبح التعاون والتآذر بين معطيات البصر، واللمس من عوامل نجاح الادراك الحسي، وبالتالي تقدم العلم الطبيعي من حيث ان" موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزا ،وعلامة توحى الى الذهن بموضوعات حاسة أخرى "(٢)

وتساعد التجربة من جهة ،والتعود من جهة آخرى على تشكيل الادراك الحسي(٣) وفق هذا التآذر فتعودنا الرؤية في النور

---

(1) Ibid para 44 p 51.

(٢) يحيى هريدى : باركلى ، ص ٤٩.

(3) Principles , para 59 p 61.

(٢) وجود النفس :

يرتبط موقف النفس عند "باركلى" ارتباطا وثيقا بالعالم الطبيعى ، فدراستها كما بين فى فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس لأنها تثبته عندما تقبل عليه كما تثبت ذاتها فى الوقت نفسه .

وإذا كان "ديكارت" - كما سبق القول - قد حاول اثبات وجود النفس عن طريق الفكر ذاته - الذى حاول عن طريقه اثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهر للنفس - وانتفى ذلك أن يثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية ، وليس من خلال العالم المحسوس الذى رفض وجوده - باعتباره مجال شك وخداع - وأقبل على دراسة النفس وحاول البرهنة عليها من خلال الفكر ذاته الذى آمن بصحته ، وبيقين خطواته وسلامة نتائجه . أما "باركلى" - الذى أقبل على العالم محاولا ادراكه - فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والادراك الحسى لموضوعاته .

وتبين لنا نصوص "باركلى" كيفية وجود النفس وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذى تحيا فيه ، وتحاول ادراكه واثباته فى الوقت نفسه .

ولما كان العالم فى تصوره لايعدو أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات ، أو دلالات على البعض الآخر فهى لذلك ثابتة ومن ثم تستلزم وجود حامل لها ، أو مفكر مدرك هو (النفس أو الذات) وينبغى التمييز هنا بين جوهر النفس ، وبين طبيعة الموضوعات المدركة فى العالم .

" مبادىء المعرفة البشرية " كلية الافكار النابع من كلية الوجود ، فالافكار فيتصوره ليست جزئية منغلقة على جزئيتها لكنها تشير إلى أفكار أخرى ، ومن ثمة فهى فكرة مفتوحة لانها تشير إلى أفكار أخرى وتصبح علامة عليها ،وهنا يتصور "باركلى" فكرة " العلامة الكلية " والمقصود بها أن الوجود ،والافكار ليسا جزئين بل يتسمان بالطابع الكلى .

ولما كان الوجود متميزا بالكلية ،والعمومية ،والشمولية ، فالأفكار فيه ممكنة . أو موجودة فيه بالقوة - على حد تعبير أرسطو - ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال فى تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم إذ بفضله يتعدى الانسان حدود الافكار الجزئية ،ويصل إلى الكلية . فمثلا :يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئى إلى فكرة المثلث الكلى .

فالانتباه هنا هو الطريق إلى العلامة الكلية (١) - وهو تجاوز عالم المدركات البصرية ،واللمسية إلى عالم الفكر الشامل ، هو تجاوز مرحلة الادراك الحسى ،والتسامى إلى ادراك الكليات دعامة العلم الطبيعى ،والنظرى ،يقول "باركلى": " يتعلم الانسان قواعد الطبيعة عن طريق الممارسة ،أو المران فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخوض فى فهمها .. وهكذا يحس الانسان عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أن يدرك مقدار كرامة ،وعظمة العقل الذى يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعى" (٢)

---

(1) Principles , para lo8 p 92
(2) Ibid .

طبيعتها الفعالة ،وبين طبيعة الافكار(الموضوعات). كما تعـــرف أيضا أنها مختلفة تماما عن الافكار فهى باقية (خالدة) بينمـــا الأفكار تقبل الانحلال ،وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحانى،وبين سائر الأفكار الجامدة الاخرى فيرى أنه لما كانت النفس Soul) Spirit (هى التى تقوم بفعـل الادراك الحسى فهى إذن" شىء يفكر،يريد،ويدرك ، ومن ثم فهـــو جوهر لامادى،أو روحى Spiritual . ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس "(1) .

- وجدير بالذكر أن فكرة الجوهر الروحى،أو اللامادى إنما هـــى استمداد من مذهب "لوك" الذى تصور وجود الجوهر اللامادى أو الروحى- مما يؤكد تأثر "باركلى" بمذهبه فى هذه المسألة -

وعلى ضوء ماسبق "فالنفس" روحانية خالصة. فعل خالص ،معنى ذلك أنها ليست وهجا رفيعا حيويا ،أو نظاما من الأرواح الحيوانية لأنها لو كانت كذلك لفسدت لامحالة كما يحدث بالنسبة للأجســـام، لكنها شىء غير منقسم، غير قابل للفساد،لاجسمى ،ولاممتد.ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها ، لأنها غير الفكرة أى غير موضوعهـــا فشتان ما بين المعرفة بها،والمعرفة بالأفكار أى (الموضوعات)"(٢).

---

(1) Principles : p (3) para
(2) Coplestom.: part (3) p 39.

ويرى "باركلى" اننا لانستطيع معرفة النفس على نحو ما تعرف الاجسام ولو حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضا مجهولا لأن " النفس لايمكن أن تكون فكرة ، أو تشبه فكرة ولذلك فانها ضرورية لأنها تكون الأفكار ، ومن ثمة فانها لايمكن أن تكون " فكرة ... انها بسيطة لامنقسمة كائن فعال ، ولما كانت تدرك الأفكار فانه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم - Under-standing لانها تنتج الافكار وتكونها (١) .

ولما كانت "النفس" لاتصدر عن موضوع ما فانها تفتقد إلى الفكرة - من حيث ان الفكرة تستلزم وجود موضوع - وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضا . وفى معرض اثبات وجود النفس انطلاقا من العالم يقول "باركلى" : " ... ما الذى اذن يمنحنا علل الجواهر المادية .. انه شئ مجهول ، لاجوهر ولاشئ آخر عدا ذلك انها النفس اللامنقسمة ، الساكنة ، اللامتحركة ، اللاممتدة التى لاتوجد فى مكان" (٢)

والحق ان " باركلى" يحاول الخروج من مسالة غموض النفس بتعريفها كمعنى . فهى لاتعرف كفكرة ، بل كمعنى notion وهذا يعنى ان المعرفة بها تحدث عن طريق التأمل Reflection اى محاولة سبر أغوارها ، والتمعن فى تأملها ، وسوف يتأكد للعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure act . وهذا التصور يفصل بحسم بين

---

(1) Copleston, F: A History. ch 13, Berkeley (5) p 27.

(2) Principles , p (1) para, 80 p 74.

الانسانــى (١).

والله يعد من أسمى ،وأعلى ما يمكن تصوره فى العقل" فهو الملاالحقيقى الخالد، اللامخلوق ، اللامتناهى اللامنقسم الثابت"(٢)_ على حد تعبير "باركلى" _ .

والعقل الالهى هو الذى ينتج الأشياء الخارجية كما يدركها بصفة دائمة "(٣)

ويذهب " باركلى" إلى أننا لسنا فى حاجة إلى البرهنة على وجود النفس_ لاننا قد سبق أن أثبتناها عن طريق ادراكها الحسى بالعالم المادى ومعايشتها المستمرة له _ وعلى وجود الله .لان العالم يتكون من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة ،ومتكلم بها فهو الذى يخاطب الانسان من خلالها _ أى عقله المتناهى_ فالعالم أفكار،والأفكار لغة ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته ."وهنا نجد أن " باركلى" يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد،وفى حركة ميتافيزيقية واحدة بين ثلاثة موضوعات هى:الله.العالم.. النفس"(٤)

---

(1) Coplestón : A History. Berkeley 3 p 38

(2) Principles: p 1. para 117 p 1oo

((3) Ibid . p 3 para 72 p 7o.

(٤) - على عبدالمعطى محمد:تيارات فلسفية حديثة ،دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ . ص ٤١٠ .

(٤) الانطلاق من المادة إلى وجود الجوهر الروحي أو تصور فكرة الله:

إذا كان الاحساس، أو "المعنى" هو وسيلة تعرفنا على العالم - على حد قول "باركلى" - فكيف يحق لنا اذن تفسير ائتلاف الاحساسات فى مجاميع، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع ؟(١) فى حين أننا لاندرك شيئا خارج الذهن كما لانستطيع تصور تفاعل بين جوهر مادى (موضوعات العالم الخارجى) وآخر روحى (النفس)، - وفى الوقت ذاته - فان ذهننا لايحتوى على جميع المعانى، كما انه منفعل بالاضافة إليها، وقابل لها.

ولما كانت المعانى مدركة لجميع العقول فى نفس الوقت ونفس الظروف(٢) كان من الضرورى البحث عن علة تخلق هذه المعانى. إذن فمن ذا الذى يمنحنا هذه الأفكار ويكونها فى عقولنا. يقول "باركلى" لاشك هناك روح خارجية تفعل ذلك.. هى" الله "(٣) الذى طبع فى عقولنا الأفكار فى نظام كما طبع فى نفوسنا أفكار النظام الطبيعى الموجود فى العالم المادى "(٤)

ويرى "باركلى" ان وجود الله يعد أكثر وضوحا وبداهة من وجود الكائنات الانسانية، والسبب فى هذا القول: ان علامات، أو دلائل وجوده هى أعظم، وأقوى بكثير من العلامات، والدلائل التى يشير اليها الوجود

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦١.

(2) Principles, p 3 para 147 p 120.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

لتفسير مظاهر الطبيعة - فى حين أنه لو اتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاة ،فاننا لن ندرك[١] عنها شيئا ،ولن نتجه إلى التفكير فيها ،أو تأمل آثارها" فينتهى "باركلى" من الدليل الأول على اثبات وجود الله عن طريق الادراك الحسى لما فى العالم من آثار ونظام لقدرة الله ، وحكمته إلى الدليل الثانى الذى يسوق فيه أفكار النفس بما تنطوى عليه من قوى خيال - لاثبات وجود الله .

يرى " باركلى" أنه من النظر فى صفات النفس وأفعالها وما تنطوى عليه من حالات نفسية إنما يعد مدخلا للبرهنة على وجود الله . فالنفس لها قدرة على الخيال - ملكة الخيال - بالاضافة إلى قدرتها على ادراك العالم الحسى. ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع ارادة الانسان لانه لايقدر عليها ،ولايستطيع ايجادها لأنه عاجز عن الاحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم من ذلك وجود علة تسببت فى ايجاد هذه القدرات التى ليست من طبيعته ،ولايقوى على خلقها ،وأن هذه العلة ليست مادية ،لكنها روحية - إنها الله ، منبع الأفكار ، والحكمة الذى يمد العقل بأفكاره ،ومعانيه[٢] يقول "باركلى" : " ينبغى على الانسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل (Light of Reason) حتى يتمكن من السمو بفكره وبلوغ مرتبة الكمال ،والحكمة الالهيتين اللتان وضعتا الأفكار فينا ، وخاطبتنا بلغتها"[٣].

(1) Principles : para 72 , p 7.
(2) Ibid , para 62 p 63.
(3) Ibid , para 72 p 7o.

(٥) أدلة وجود اللــه :-

رأينا مما سبق كيف أثبت "باركلى"وجود الله عن طريق العالم المنظور،وهذه هى الأدلة الثلاثة التى يبرهن بها على وجود اللــه ـ أو العقل الالهى ـ فهو يستدل على وجود الله فى برهانـــه الأول ،انطلاقا من فكرته الأساسية " الوجود هو مايدرك(To be is To perceived) وفحوى هذا الدليل ـ أنه لما كان العالم مجموعة افكار فى أذهاننا من سائر الناس ولما كانت هذه الأفكار هى مصدر معرفة الانسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادى بمالايتوفــر له وهو مخلوق جزئى متناه الاحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علـــة أخرى ـ خارج الانسان ـ ممثلة فى وجود عقل سام رفيع ـ يخلـــق معانى ،وأفكار العالم فى ذهن المخلوق ،ويخاطب الانسان فى عقلــه بلغته وأفكاره.(١) اذن فالله موجود." ذلك العقل اللامتناهـــى الأزلى ، العارف بسائر الأشياء ، خالق قوانين الطبيعة ومنظـــم العلاقات بين الموجودات والظواهر ، أصل القوانين الكلية " انه عقـل الله موجد الطبيعة . The Author of Nature "_(٢)

وهكذا يبرهن "باركلى" على وجود الله من خلال ادراك الوجـود كما يحاول ابراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آثاره فى العالم الحسى، يقول فى ذلك:" ... من الواضح أن الوجـــود الروحى اللامتناهى عاقل ، خير ، قوى ، وهذا الاعتقاد يكفى وحده

---

(1) Principles. p 3 para 62 p 63

(2) Ibid .

العالم الطبيعي المدرك - أو من دليل المدركات الحسية، وعلة وجودها، والثاني مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التي تنطوي على بعض ملكات كالخيال الذي يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له لاسيما، وأن ارادة النفس غير قادرة على خلقه، أو ايجاده. أما الدليل الثالث فهو مستند إلى فكرة دينية - من العهد القديم - تعني أن الانسان مخلوق على شبه الله وصورته. فهو لايبلغ الكمال المطلق في أي فعل من افعاله لكنه على شبه الله وصورته.

هكذا يعترف الفيلسوف بوجود علة خارجية عليا، أو سامية فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحي اللامادي Immaterial Substance., - على نحو ما فعل "لوك" - مع أنه في بداية مذهبه كان قد قرر: ان هذا الجوهر ليس معنى، ولامدركا بمعنى. كما أن قبوله لوجود علية في العالم دليل على اعتماده على هذا المبدأ في حين أن التطور المنطقي لمذهبه التصوري الأسمي لايسمح له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان "باركلي" يهدف إلى معرفة الحقيقة الالهية وتفسير صدور الموجودات أو (المعاني) عنها، في حين أن مبدأ مذهبه يكون " المعاني" من منطلق الادراك الحسي.

على أية حال لقد أراد "باركلي" أن يصل إلى تصور عن حقيقة الذات الالهية فقال: اننا لانرى المعاني في الذات الالهية - أي نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها في هذه الذات المعقولة على ما يرى "مالبرانش"(١) - لأن المدركات الحسية التي يحتفظ العقل

---

(١) نيقولا مالبرانش " Malebranche " (١٦٣٨- ١٧١٥) فيلسوف فرنسي وأحد تلامذة المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت على مذهبه إلى أبعد حد، كما تأثر بالكتاب المقدس المسيحي =

وهذه النصوص الباركلية إنما تشير بوضوح إلى أن الله وهيبة قمة المعرفة باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة، والدقة والنظام ، ولكن هل يصبح الانسان كمدرك حسى، أو كائن حى هو الدليل القاطع على وجود الخالق ؟

ان "باركلى" يعتقد أن هذا غير صحيح لأن هذا الوجود المادى أو الجسد للانسان لايمكن أن يكون ظلا، أو عملا كاملا لعلة الطبيعة، أو خالقها، لكن العلامة - أو الرمز التى تشير الى وجود علة روحية، وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول "باركلى" " .. ان النظر لأنفسنا - كذوات - لايعطينا الدليل القاطع على وجود الخالق إنما يتم اثبات هذا الوجود من طريق ما يهبه لعقولنا من أفكار فعندئذ يكمن البرهان الاكمل على وجود الله"(1)

أما الدليل الثالث الذى يبرهن به "باركلى" على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس وتشبهها بالله فان وجود النفس وطبيعتها لاتنطوى على أى كمال مطلق فهى محدودة فى فعلها محدودة فى فاعليتها، ومن ثم فهى ناقصة، فالانسان مهما أوتى من قوة، وبأس لايستطيع أن يصل إلى مرحلة الكمال لكن حد الكمال الذى يصل إليه لايعدو أن يكون مجرد شبها، أو صورة لله - وهذا مدخل دينى يلجه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته وهذا ماورد فى سفر التكوين - العهد القديم من الكتاب المقدس المسيحى.

وعلى هذا النحو يبرهن "باركلى" على وجود الله بثلاثة براهين يمكن اجمالها كالتالى : فهو يستمد الأول من نظام ودقة

(1) Principles p 3 para 72 p 7o.

(٦) الفعل الالهى :

بعد أن أثبت "باركلى" وجود الله عن طريق آثاره وصفاته التى يلمسها العقل الانسانى فى العالم المادى يرى أن الله فعال فى خلقه ، ومنظم للكون بمشيئته ، ويمكن اجمال الفعل الالهى على ما يراه " باركلى" على النحو التالى :

أولا - العقل الالهى هو الذى يعرض المعانى ، ونظامها فى أذهاننا

ثانيا - الارادة الالهية هى التى وضعت العلاقات بين هذه المعانى - ان لم تكن قد تسببت فى ايجادها منذ البداية - .

ثالثا - إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بايمانها بدوام الله .

= ايجابيتها ، وتصبح فى موقف سلبى تتوجه بنية خالصة وفى انتباه تام يعتبر صلاة للنفس تتوجه بها إلى الله ليمنحها المعرفة التى تتم مباشرة باشراق حضورى لاتجد فيه أى صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعانى التى تعد نماذج (Archétype) أزلية للموجودات ذات طبيعة إلهية .

والنفس الانسانية لاتكتمل بالمعانى إلا فى حالة اتحادها بالله ، فهو المحط ، أو المدى الذى تشغله النفوس كما أنه يمثل الملأ (Espace) مكان الأجسام المادية فترى النفوس التى تنتشر فى الملأ الالهى المعانى فى الله الذى ما أن تتحد به وترى المعانى حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة المثالى . والمعانى مثالية متقدمة فى الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطونى على أفراده .

بمعانيها معلومة من قبل فى عقل الله اللامتناهى ، ومحدثة بارادته .

= ومن هنا يصح القول عنه انه كان فيلسوفا كاثوليكيا متدينا . يذهب إلى أن الجوهر الالهى هو علة مايحدث فى العالم من حوادث . ويعرض "مالبرانش" فى كتابه " البحث عن الحقيقة " لنظريته فى المعانى والرؤية فى الله عرضا محكما ، ويحدد مفهوم هذه النظرية بدءا من النفس الانسانية التى تتم معرفتها بالموضوعات المتحدة بها اتحادا مباشرا بحيث لاتدرك سواها . ويقصد "مالبرانش" بهذه المعانى(Les Idées)التى تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه عليه الوحى من أمور العقيدة ، وهذه المعانى تكون حاضرة فى النفس حضورا بستمولوجيا فهى الموضوعات المباشرة لها وهى لذلك تتسم بطابع إلهى فعن طريقها يصبح الله حاضرا فى نفوسنا على الدوام متحدا بها اتحادا ، وثيقا من حيث أن كمال النفس يتأتى عن طريق الاتحاد بالله (Entretiens E 2 , p 46).يقول " مالبرانش": " ان أى كمال يتحلى به النفس انما يتأتى من معرفتها الحقيقة وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله – وعلى النقيض من ذلك – فان مايصيبها من نقص واضطراب فى الاحاسيس والمشاعر انما ينتج عن خضوعها للجسد (La Recherche Tome IIp 172) .

ويبرز لنا "مالبرانش " من خلال نصوصه مقدار الكمال الذى تحياه النفس فى اتحادها بالله الذى تسمو بمعرفته إلى الحقيقة وتعشق الفضيلة ، أما ما يعتريها من نقص فيرجع إلى الجسد الذى تتعلق به أحيانا لأنها حينذلك لاترى المعانى فى الله الذى يحضر فيها حضورا ابستمولوجيا .

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً و تنقية من شوائب الأهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن . ولايتم هذا التطهير إلا عن طريق الانتباه Attention الذى يختلف عن الحدس الديكارتى العقلى متخذا صورة صوفية تفقد فيها النفس =

الذاتيون (التصوريون) ان موضوع المعرفة متعال يتجاوز نطاق الحس والتجربة على ما يذهب إلى ذلك أصحاب مذهب المثالية المتعالية .

واستطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر عند حد ايجاد مذاهب واقعية ، أو تصورية منفصل كل منهما عن الآخر فحسب ، بل خلقت اتجاها يجمع بين المذهبين الواقعى والتصورى على ما يظهر لنا عند أتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون ان الفكرة هى الواقع والتصور معا فالموضوع ليس مستقلا عن ادراكنا كما انه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها ، لكنه يتكون منهما معا بصورة معينة .

خلاصـــــة :

هكذا نخلص إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية "لباركلي" نرى من خلالها الأثر الواضح لفكر "ديكارت" العقلي من جهـــة، و لآراء "لوك" التجريبية من جهة أخرى .

وقد كان موضوع "وجود العالم" — وهو اليقين الثالث مـــن مراحل اليقين الديكارتي — هو المنطلق الأساسي لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها في ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالـــم المادي . وهل هو موجود حقا . أم غير موجود ؟ وإلى أي حد يتمكـــن الانسان من معرفته ، وتحصيل أفكار يقينية عنه ؟

وإذا كان الانسان في بحثه عن "العالم" يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث في المعرفة إلى الحدس خلال الوجود، ومحاولة استكناه خفاياه، ووضع نظرياته . فان الكثيرين من المفكرين يخلطون بيـــن مبحثي المعرفة، والوجود أثناء دراساتهم . والحق ان البحث فـــي المعرفة يتسع ليشمل عدد من الموضوعات مثل: امكان قيام المعرفة حدودها، وصحتها، والطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التي تربط مبحث المعرفة بالوجود.

وقد تناولنا في نهاية هذا الفصل — في عرض موضوع وجـــود العالم عند "ديكارت" — دراسة طبيعة موضوعات المعرفة أي البحث في حقيقة موضوع المعرفة ، فنتساءل هل هو موجود في الخـــارج، ومستقل عن الذات العارفة أي منفصل عن "القوى العارفة" على حد تصور الواقعيين . أما انه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليـون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٢)

المصــــادر

أ ـ مصــــادر فرنسيـــــة

ب ـ مصــــادر إنجليزيـــة

جـ ـ مصــــادر عربيـــــة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أ - مصادر فرنسيـــــة

1- Adam ch et Milhaud G, Descartes, Correspondance Félix Alcan, Paris 1936 Tome 1.

2- Adam.ch et Tannery(Paul), Oeuvres de Descartes Paris, Léopold cerf Imprimeur-Editeur 12 vols, Paris 1896 1910.

3- Alquié (Ferdinand): Descartes, Hatier.Boivin Paris 1956.

4- " " : La Découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris P.U.F 1950.

5- Boutroux, Emile: La Philosophie de Kant, Librairie Philosophique Jvrin 1926.

6- " " : Science et Religion, dans la philosophie contemporaine, Ernest Flam marion Paris 1947.

7- " " : Moral et Religion, Ernest Flammarion editeur, Paris 1925.

8- Baillet. A : La vie de Monsieur Descartes P.u,t Paris 1691.

9- Brehier(Emile): Histoire de la philosophic libraire Félixalcan Paris 1932.

10- " " : La Philosophie et son Passé Alcan, Presses Universitaires de France , Paris 1940.



2 - Guard(Victor) : La Philosophie Religieuse de pascal et la penseé Contemporaine Librairie Bloud, E.T Paris 1909.

2 - Hamlin.O : Le Systeme de Descartes p.u.f Paris 1954.

2 - Khodoss . Florence: Méditations(Descartes) Librairie Hachette Paris 1963.

2 - Koyre (Alexandre) : Trois lecons sur Descartes, p.u.f Paris 1958.

2 - Laberthonniere, Etude Sur Descartes p.u.f , Paris 1935. V.I

3 - La porte .J: La Rationalisme De Descartes Libraire philosophique Jvrin Paris 1945.

3 - Leibniz G.W : Théodiceé , Parpaul Janet, Libraire Hachette, Paris 1878.

3 - Malebranche (Nicolas de) : La Recherche de La Vérité Tome I, Ernest Flammarion Editeur, Paris 1753.

3 - Pascal, Blaise: Les penséé, Emile Faguet, P Paris 1943.

3 - Simon Jules: Oeuvres de Descartes Discourse de la Methode p.u.f Paris 1922.

3 - Serrus. ch: La Méthode de Descartes et son Application à la Métaphysiques, Librairie Felix Alcan, Paris 1933.

3 - Spinoza (Bendictde) Léthique Traduit Par Roland Caillois Edition Gallimard 1954.

1 - Cresson (André): Les Systemes Philosophiques Librairie Arnauld Colin, Paris 1929.

1 - " " : Descartes p.u.f Paris 1929.

1 - " " : La Philosophie Francaise Librairie Arnauld.Colin Paris 1944.

1 - Charpentier T.V, Discourse de la Méthode Librairie Hachette E.T, Paris 1918.

1 - Charles, Werner: Le Problème du Mal dand la Pensée Humaine p.u.t Paris 1944.

1 - Chevalier.J. Descartes , Presses, Universitaires de France Paris 1921.

1 - Darbon, André: Etudes Spinozistes p.u.t Paris 1946.

1 - Delbos. V : La Philosophie Francaise, librairie plon, Paris 1921.

2 - De Sacy (Sammu L.S): Descartes Par Luimême Ecrivains de toujours du seuil Paris 1962.

2 - Foulquiee;F : Dis Course de la Methode, Societe l'école Paris 1947.

2 - Gilson (Etienne) : La Philosophie au Moyen age Payot. Paris Saint Germain 1962

2 - Gouhier(Henri): La Pensée Religieuse de Descartes, Paris,Librairie Philosophique Jvrin 1924.

2 - ---------- : La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse

ب - مصادر انجليزيــــة

1- Aristotle : Metaphysics , Book 1 ch IV by John Warrington, London 1956. Every man's Library.

2- Berkeley. George: The Princ iples of Human know Ledge F.p,London 1937.

3- Ben. A W: A History of Modern Philosophy the thinkers Library , London Watts 1912.

4- Castelles (Ablurey): An Introduction to Modern Philosophy, University of oregen U.S.A 1963.

5- Collins.J.D : God in Modern Philosophy U.S.A Chicago 1959.

6- Colling wood (R.G) : Faith and Reason , Chicago, Quadrangle Books U.S. A 1968.

7- Harry.W. Austry: Religious Philosophy U.S.A 1965.

8- Hampshire, Stuart: Spinoza, London White Fiars Press Ltd 1962.

9- Hoffding. Harold: A History of Modern Philosophy

10- Jeager, Werner: The Ideals of Greek Culture.T. by Gelber. Highet Volum 11 Oxford 1944.

3 - Thouverez (Emile) Descartes,
Méditation;Librair-ie Classique
Eugène, Blin, Paris 1941.

3 - Wahl. Jean, Tableau de la Philosophie
Fran Caise Edition Gallimard,
Paris 1962.

3 - Jaspers. Karl. Introduction à la Philosophie
Librairie Plon, Paris 1951

14 - ----------- , : Descartes et la Philosophie
H pollinow Paris.1938.

19- Russell. Bertrand: Wisdom of the west, Philosophical Library U.S.A New York. 1966.

20- Sichel, Edith: the Renaissance, the thinkers Library, London 1940.

21- Stroud, Barry: Hume. London 1977

22- Scruton, Roger: From Descartes to Wittgenstein A Short History of Modern Philosophy London Boston. Henley.

23- Vitch.John: Discours on Methode LLD The temple press, England-London 1916.

24- Wright, W: A History of Modern Philosophy, The Macmillan Company.New York 1946.

25- Wall, Jean: The Philosophers way, London 1944.

26- Wilson. D. Margaret: Descartes U.S.A, New York, American Library 1969.

27- Zeller : Outline of the History of Greek Philosophy, London 1948.

28- Encycle Paedia Britannica, Library, Library of Congress Catalog Card Number U.S.A Volum 20, 1964.

11- Kant, I : Critque of Pure Reason T. by N Kemp Smith , Macmillan, London 2 nd imp 1961,

12- Kenny, Authory: Descartes, Philosophical Lettres, University of Minnesota Press Minneapolis U.S.A 1981

13- Locke, John: An essay Concerning Human understanding ,Alexander Campbell Fraser NewYork.

14- Leibniz. W. Carr: The Monodology T. Herbert w. Carr , California los Angeles F.p 1930.

15- M. Maritain(Jacques), The Dream of Descartes, Philosophical Library New York. 1944.

16- O'Connord.J: Acritical History of Western Philosophy , the Free Press of Golencoe U.S.A 1964.

17- Popkin Richard, A History of 16 and 17 Conturies, the Free Press Collièr, New York .U.S.A 1966.

18- Russell. Bertrand: A History of Western Philosophy Urwin Bkothers Limited Woking. London 1947.

١٣- على عبدالمعطى محمد : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ،دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣٠

١٤- ———— : قضايا الفلسفة العامة ومباحثها ،دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣٠

١٥- عثمان أميـــن : ديكارت مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥

١٦- ———— : محاولات فلسفية ،مكتبة الانجلوالمصرية ، ١٩٦٧٠

١٧- ———— : روادالمثالية فى الفلسفة الغربية ،دار المعارف ١٩٦٧٠

١٨- كانـــت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ،ت نازلى اسماعيل،م عبدالرحمن بدوى دارالكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٨٠

١٩- د.محمدعلى ابوريان: الفلسفة أصولها ومبادئها ،دارالمعرفة الجامعية ١٩٧٨٠

٢٠- ———— : تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطووالمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب الاسكندرية ط ٤ - ١٩٧٤٠

٢١ - ———— : تاريخ الفكر الفلسفى(الفلسفةالحديثة) دار الكتب الجامعية الاسكندرية ط (١٩٦٩

٢٢- محمدجلال شرف : الله والعالم والانسان،دارالمعارف ، بالاسكندرية ١٩٧١٠

٢٣- محمود فهمى زيدان: مناهج البحث الفلسفى،دارالاحدالبحيرى اخوان ، بيروت ١٩٧٤٠

٢٤- ———— : فى النفس والجسد (بحث فى الفلسفة المعاصرة) دارالمعارف بالاسكندرية ١٩٧٧٠

٢٥- نزلى إسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) مكتبة الحرية الحديثة جامعة عين شمس القاهرة ٩٧٩

جـ - مصـــادر عربيـــة

١- أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال ، تحقيق كامل صليبا، ،د. كامل عياد ،مكتب النشر العربـــى دمشق ١٩٣٤.

٢- ـــــــــ : المنقذ من الضلال : الدكتورعبدالحليـــم محمود مكتبة الانجلوالمصرية ١٩٥٥.

٣- أفـــلاطون : فيدون د . زكي نجيب محمود ط ٢ - القاهرة ١٩٤٥.

٤- ـــــــــ : المأدبة ،أوفى الحب لافلاطون د. علىسامى النشار، الأب شحاته قنواتى، الاستاذ عباس احمدالشربينى دارالكتب الجامعية ١٩٧٠.

٥- توفيق الطويـــل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ،مكتبـــة الآداب بالجماميز القاهرة ١٩٤٧.

٦ - حسن حنفى حسنين : قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصـر دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.

٧- حبيب الشارونـــى : فلسفة فرنسيس بيكون،الدارالبيضا ١٩٨١

٨- ديكـــــارت : التأملات فى الفلسفة الأولى:ترجمة د.عثمان أمين مكتبة الانجلوالمصرية ط٢ ١٩٥٦.

٩- ـــــــــ : مبادىء الفلسفة :ترجمة د. عثمان امين ، مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة ١٩٦٠.

١٠- ـــــــــ : المقال فى المنهج ترجمة محمودالخضيرى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشرالقاهرة ط ٢ - ١٩٦٨.

١١- زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ،عبقريات فلسفية مكتبة مصر . ط ٢ ، ١٩٧٢.

١٢- على عبدالمعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة ،دارالمعرفـــة الجامعية ١٩٨٤.

القسم الثاني

نيقولا مالبرانش

٢٦- نجيب بلـــــدى : ديكارت - دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩

٢٧- يوسف كـــــــرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ،دارالمعارف ، بالقاهرة ١٩٦٢ .

٢٨ - ———————— : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصرالوسيط، دار الكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦.

٢٩- ———————— : تاريخ الفلسفة الحديثة دارالمعارف ، بالقاهرة ١٩٥٧.

...

تمهيـــد :

يمكن أن نطلق على فلسفة القرن السابع عشر إسم " الفلسفـــــة الديكارتية " لتأثرها البالغ بفكر "ديكارت" العقلى ، الذى تجـــاوز حدود ذاته ، وتفاعل مع غيره من المذاهب المعاصرة له ،واللاحقة عليه بصورة كبيرة . وإذا كانت فرنسا هى البلد التى أنجبت "ديكـــارت". فيلسوف العقل - إذا جاز لنا التعبير- فإن ما خلفه هذا الفكر من آثار ، كان قد تعدى حدودها ونفذ بقوة إلى الأوساط العالمية متفاعلا مع جميع العقول فى داخل فرنسا وخارجها .

وقد وجد المذهب الديكارتى الكثير من التأييد والرفض من الأنصار والمعارضين . فمن بين من ناصروه فى مجال الأدب ، كان هناك نخبة من المفكرين والأدباء الفرنسيين الذين ذاع صيتهم فى ذلك الحيــــن، أمثال مدام دى سيفينيه ولابروييــــر اللذين أيدا "ديكــــارت" وتأثرا به إلى حد المحاكاة فى طريقة منهجه واستدلاله .

وفى مجال الدين نجد جماعة الجانسينست "Janesénistes" (اليسوعيون)، والأوراتوريان Oratoriens على رأس الجماعات الدينية التى شجعت " ديكارت" وساندته ، وخاصة أنهما قد رفضا الفكر الأرسطى الذى تمسكت به جماعة اليسوعيين، وطبقتــــه بقداسة فى المدارس والمعاهد التعليمية . لقد بدأ الصراع شديـــــدا حمسا، بين فكرين أحدهما قديم متوارث ملتزم ،له سيطرته الكاملـة على الفكر ، والآخر جديد على العقول التى ألفت التمسك بالعلـــوم المتوارثة من العهد المدرسى .



لقد كان لمذهب "ديكارت" أتباعه الذين درسوا فى نطـــاق منهجه بعمق، ودافعوا عن تصوراته وقضاياه وتبنوا مشاكله حتـــى وصلوا بها إلى آخر نتائجها المنطقية، من أمثال :بليز بسكـــال Bascal(Blaise) ومالبرانش Malebranche (Nicolas) فى فرنسا،وباروخ بيينوزا (Baruch) Spinoza فى هولندا وجو تفريد ليبنتز (G.W) Leibnitz فى ألمانيا لقد تأثر هؤلاء جميعا بديكارت ،وتابعوا مذهبه، مما دعا مؤرخوا الفلسفة إلى تسميتهم " بصغار الديكارتيين". لتأثرهم الكبيربالمذهب الديكارتى .

وإذا كان مؤرخو الفلسفة قد أطلقوا لفظ" صغارالديكارتيون" ـ تجاوزاـعلى هؤلاء النخبة من الفلاسفة أصحاب المذاهب ، فـــان هذا اللقب لايعنى إضعافا من شأنهم أو تقليلا من قيمة مذاهبهم،فقـــد قدمـوا لتاريخ الفكر الفلسفى مذاهبا ذات قيمة ، كما أبان فكرهـــم من البعد الأخير لمذهب ديكارت العقلى،بما وضعوه من حلول نهائيـــة لمشاكل وقضايا كان الفكر الديكارتى قد ألقى بها علّى بساط البحث الفلسفى بدون حل قاطع لها.

وسوف نتناول فى هذه السلسلة." الفلسفيـــة " مجموعة من الفلاسفة الذين تابعوا ديكارت على مذهبه العقلى، وأسهموا بنصيـــب وافر فى إثراء الحركة العقلية فى القرن السابع عشر،أمثال:مالبرانش و بسكال ، وسبينوزا ،وليبنتز .

وسوف نخصص هذا الجزء لدراسة فلسفة "نيقولا مالبرانـــش ، الفيلسوف ورجل الدين الفرنسى الذى كان من أشد المتأثرين بمذهـــب

كان النزاع يبدو جليا بين أتباع الفكر الأرسطى،الذين نشأوا عليه ، وتعلموه فى المدارس ، فلم يجترؤوا على معارضته ، أو نقده ، مع ما ينطوى عليه من ضعفه وبين أتباع منهج "ديكارت" العقلى ، وهو منهج جديد كل الجدة ،ملتزم بعالم الفكر الواضح الجلى،مشتركا بين جميع العقول . لكن فكر الإنسان لاينسلخ عن ماضيه ، مهماتقدم وتجدد. فتاريخ الفلسفة يطلعنا على محاولات فكرية ،حاولت الجمع بين المنهج الجديد لديكارت ، ومنهج أرسطو،وليس أدل على ذلك من المحاولة التى قام بها أتباع " دير بور رويال" Port- Royal المشهور ، فى سبيل التوفيق بين منهج "ديكارت" ومنطق " أرسطو"، وتمثلت فى المؤلف الكبير الذى حاول فيه آرنو ونيكول زعيمى الدير التوفيق بين منهج "ديكارت" ومنطق " أرسطو " .

لقد أقام " ديكارت" منهجا جديدا - على الرغم من موجة الرفض التى تعرض لها - من جميع الأوساط فى بلده ، غير أن موقفه المهادن ، الذى تمثل فى رسالته المخلصة والسلمية إلى علماء أصول الدين فى باريس إلى جانب قوة مذهبه قد جعلتهم يحصلون على قرار من برلمان باريس بمنع تدريس فلسفة " أرسطو" .

وهكذا ظهر المذهب الديكارتى قويا نفاذا - حتى مع من يرفضونه وينقدوه - وليس هناك ما هو أكثر دلالة على ذلك من موقف أصحاب المذاهب المعارضة له ، الذين شيدوا فلسفات متكاملة فى ظل قضايا مذهبه الجديد، وفى ضوء ما أثاره من مشكلات، تتعلق بموضوع المعرفة، والفكر والامتداد .

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية

بعد " ديكارت "

" ديكارت " ، وأوثقهم صلة بأفكاره ، فانبثقت فلسفته معبرة عن روح المنهج الديكارتى خير تعبير، ولا سيما فى مجال المعرفة ،التـى بلغت فى تصوره الميتافيزيقى أوجها فى نظريتيه عن"العلل الاتفاقية" Causes Occaisionelles والرؤيـة فـى اللـه" Vision en Dieu .

الفصل الأول

المدرسة الديكارتية بعد ديكارت

أشرنا فى المقدمة إلى الدور الرائد لديكارت ،فى تأسيس الفلسفة العقلية الحديثة ، وعرضنا لأثر فكره على معاصريه ولاحقيه ،ومن تابعوه على منهجه ،أو اختلفوا معه . وفى هذا الفصل نقدم للتيارات الفلسفية فى عصره ، قبل أن ننتقل لبحث موقف "مالبرانش" فى ضوء التيارات الفلسفية ،والدينية ،والأدبية التى ظهرت فى عصر "ديكارت" وما بعده إبان القرن السابع عشر . فقد ترك مذهب "ديكارت" أثر لايستهان به فى بلده فرنسا وفى خارجها ، إذ أثر فكره على كبار الأدباء الفرنسيين أمثال : مدام دى سيفينيه " Mme de Sévigné " ولابروييـر " La Bruyere " . كما تأثرت به جماعات الجنسينست الدينية " Janesénistes "(1) (اليسوعيون) الذين

---

(1) الجانسينزم : Jansinism - أسس هذا المذهب فى فرنسا لاهوتى هولندى يدعى "كارنيليوس جانسين" Carneluis Jansen (١٥٨٥ - ١٦٣٨) ، كان يعمل مطرانا لمدينة إبرى Evêque d'Iprés فى هولندا ،وكان عرضه لفكر القديس أوغسطين فى كتابه "القديس أوغسطين" من أهم الدعامات التى تأسس عليها هذا المذهب الدينى ، حيث تناول فيه مشكلة الحرية الإلهية والقدر فى فكر أوغسطين الدينى معروضة من وجهة نظر جانسين .

. ويرمى هذا المذهب : إلى أن علم الله الأذلى ليس محل للتغيرات، من حيث هو علم ثابت لاخروج فيه من القوة إلى الفعل لأنه بالفعل دائما ، ولما كان هذا العلم الإلهى يمثل نظاما له الكمال الأسمى=



والثانية : جماعة تقليدية ،تحاول التوفيق بين تيار فكر"ديكارت " الجديد، وبقايا فكر أرسطو المدرسي[1] التقليدي ، من أمثال:"أرنو" Arnauld "ونيقولا " Nicolas زعيمي دير " بور رويال" اللذين قاما بمحاولة علمية لضم منهج"ديكارت" لمنطق"أرسطو" في مؤلف مشهور لهما .

وعلى الرغم من تيارات القبول والرفض التي اجتاحت هذا العصر ، فقد استمرت الحركة الديكارتية قوية ، مؤثرة ، حتى أنه لم تخرج إلى الوجود فلسفة واحدة ،ولو تعارضت معها ،إلا وقد تأثرت بها ،إلى الحد الذي دفع معارضيها ذاتهم ، إلى تلمس مذاهبهم الجديدة ،في دراسة منهجها ، الذي كان قد إنتشر في جميع بلدان أوربا في مواجهة صريحة مع مذهب الشك.[2]

إن تيار الفكر الديكارتي ، قد تخطى حدود فرنسا ، مؤثرا على الكثير من المفكرين ، الذين تابعوه وحاولوا معالجة ما ظهر فيه من ثغرات تتعلق بمسائل الطبيعة ، والوجود ، والمعرفة ،والتي كان من بينها مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود . التي مثلت مسألة الصلة بين النفس والجسد مظهرا فريدا لها .

---

(١) إبراهيم بيومي مدكور ، يوسف كرم ،دروس في تاريخ الفلسفة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ،القاهرة ١٩٤٠ ص ٢٦٢ .

(2) Popkin; Richard; H : the philosophy of 16 and 17 Centuries, the free press Collier, New York U.S.A 1966.p21.

أيدوا مذهب أرسطو والتزموا به فى تعاليمهم ومبادئهم وكذلك جماعة الأوراتوريان[1] ، ونتيجة لذلك فقد نشب الصراع بين جماعتين من أصحاب المواقف الفلسفية واللاهوتية فى هذا العصر الأولى: مجددة تتمسك بفكر " ديكارت" ،وتنقد الفكر المدرسى المتوارث بمنهج الشك .

= فى تنسيقه وترابطه ، لهذا فانه لايسمح بتدخل الإرادة الإلهية بصورة عشوائية ،ومن ثم فإن علم الله الأزلى يحد من إرادة الإختيار أو من القدرة الإلهية ، أو الإرادة فى الفعل أو التكوين.

وقد أيد هذا الإتجاه فى فرنسا "سانت سايران" Saint Cayran

وأرنو " Arnauld وكذلك لاهوتى بور- رويال

كما كان بسكال من مؤيدى هذا المذهب بما ذكره فى رسائله

المعروفة باسم Les lettres Provinciales

غير أن هذا المذهب قد وجد معارضة من الملك لويس الرابع عشر الذى حارب أتباع دير بور - رويال بشدة ،ورغم ذلك فقد ظل هذا الدير هو المقر الرئيسى والأخير لأتباع هذا المذهب الذى استمر فى فرنسا حتى منتصف القرن الثامن عشر،ولاتزال فى هولندا كنيسة صغيرة تحمل إسم هذا المذهب حتى يومنا هذا.

LaRousse ,. VI p.p 1452 - 1460 .

(١) مجمع الأوراتوار الدينى : Congrégation de L'oratoire

أسسه "سانت فيليب نيرى" Saint Philippe Neri .

فى روما عام ١٥٦٤ ثم نقله "كردينال دى بيرول" إلى فرنسا فى عام ١٦١١ . تخرج من هذا المجمع كبار الوعاظ والمدرسين والعلماء المشهورين فى فرنسا فى ذلك الحين.

LaRousse , p 1582 - p 714.

اللاهوتي والفلسفي،فمنها من عارض "ديكارت" ، ومنها من أيده . أما الطائفة الأولى فقد اتخذت من فكر القديس "توما الأكويني"(١) ، S.thomas D'Aquin (١٢٢٥ - ١٢٧٤) سندا لمعارضة " ديكارت" بينما اتخذت الطائفة الثانية ، من لاهوت القديس " أوغسطين " Saint Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠)(٢) ، ومن حكمة فلسفته سندا لها.

---

(١) القديس توما الاكويني: أحد آباء الكنيسة فيالعصر الوسيط ، حاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس كما كان يهدف إلى تبرير العلم الكاثوليكي، ومحاولة التقريب بين العقل والايمان، فوضع الأول فى المرتبة الأولى باعتباره مكملا للثانى ومشتركا معه أكثر من كونه يفسره،وقام فى سبيل ذلك بتنصير فلسفة أرسطو ،وجعلها ملائمة لتعليم الكنيسة والوحي المسيحي. وفحوى مذهب توما فى التوفيق بين الفلسفة والدين: أن الكتاب المقدس هو " كلمة الله" ، وأنه يجب أن نعقل حتى يتسنى لنا الإيمان(١). ومن هنا تجمد العلم وأصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسى فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل،كما تلاشت" دروب الابتكار والخلق حتى لقد صارت مهمة المفكر فى العصر الوسيط مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وابداع فانحصر الفكر فى دائرة اللاهوت وأغلقت منافذ الآراء الجديدة والجدل الحر .

(1) O' Connor, D.J: Acritical History Of Western Philosophy, the Free of Golencoe.U.S.A 1964 p. 100.

(٢) القديس أوغسطين من بين الآباء المدافعين عن الدين المسيحي فى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. كانت أفكاره من بين العوامل التى زادت الموقف الفكرى سوءا، فيخلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين ، إذ كان ممن دعوا إلى الايمان المسيحي حتى تتمكن العقول من الفهم ، فمزج تعاليمه اللاهوتية ،بروحفلسفي=

وقد تادى بهم ذلك إلى اتخاذ مواقف مختلفة بصدد تفسيرها، فمنهم من تجاوز هذه العلاقة ، بين الفكر والوجود ،وإنتهى إلى القول بالوحدة المطلقة " Monisme ،على ماذهب إلى ذلك "سبينوزا " Spinoza ، فى مذهبه عن وحدة الوجود Panthéisme . ومنهم من جعل الوجود مجلى لكثرة روحية Pluralisme ، على قمتها الموناد الأعظم ، كما تصور "ليبنتز" فى مذهبه الحيوى ، وفى فكرته عن الإنسجام الأزلى أو سبق التوافق Harmonie Préétablie ومنهم من فسرها بالوحدة الروحية أو الرؤية فى الله Visionen Dieu كما فعل "مالبرانش"، فى مذهبه عن العلل الاتفاقية

لقد اجتهد هؤلاء الفلاسفة ، فى محاولاتهم لتلمس الحقيقة ،فى هذه الثنائية ، التى ألقاها " ديكارت" على بساط البحث الفلسفى، معضلة بدون حل نهائى . وبهذه المناسبة يذهب هاملان Hamlin فى قوله :ـ" لقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند"مالبرانش" والتوازى عند " سبينوزا " والتوافق المسبق عند " ليبنتز" حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد " (١)

وقد انقسم الفلاسفة فى عصر "ديكارت" ،إلى عدة طوائف،تباينت فى اتجاهاتها الفكرية ،وهى تستند فى ذلك إلى حجج تدعم بها موقفها،

---

(1) Hamlin ; O. : Le Systeme de Descartes.P.U.F Paris 1954 ch XV III P374.

الفصل الثاني

(نيقولا مالبرانش حياته ومؤلفاته)

أولا : حياته .

ثانيا : المؤثرات الفلسفية على فكره

ثالثا : مؤلفاته .

* تعليق وتقييم .

ويعد " مالبرانش" أحد الذين عبروا عن فلسفة " ديكـارت " بوضوح حتى انه لم يتفلسف الا بعد أن قرأ مذهبه Dootrine كاملا .

= أفلاطونى مقيما فكره على تعاليم الكتاب المقدس المسيحى، على غرار ما فعل الآباء المعظمون (الممجدون) Pères Apologis--tes " الذين دافعوا عن الدين المسيحى .

وكانت عبارته " اجبروهم على اعتناق دينكم " - وهى من أقوال السيد المسيح - وكذلك ما صرح به فى كتابه " تعليقات على سفر التكوين" من أنه ليس فى الوسع التسليم برأى لا تؤيده الكتب المقدسة ، من بين العوامل التى زادت من خطورة الموقف وعرقلة الفكر العقلى الفلسفى ولاسيما بعد أن ذكر أوغسطين ما للكتاب المقدس من أثر كبير على العقول ، وما ذهب إليه عن أن السماء هى مدينة الله والأرض مدينة الشيطان.

أدى هذا الموقف فى المزج بين الفلسفة والدين وفى الاعلاء من شأن الأخير على الأولى إلى وقف التقدم العلمى فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسى للعلم .

ومن تحليل فكر أوغسطين يتبين لنا : أنه يربط بين الميتافيزيقا باللاهوت بشدة، ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية ، لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف توما الاكوينى يتمثل فى محاولة التوفيق بين الميتافيزيقا، وتعاليم الكتاب المقدس أى التقريب بين العقل، والايمان.

الفصل الثاني

نيقولا مالبرانش ، حياته ، ومؤلفاته

أولا : حياته :

فيلسوف فرنسي المولد والنشأة ، ولد في باريس Paris في ٦ أغسطس من عام ١٦٣٨ ، وكان الابن الأصغر لنيقولا دي مالبرانش الذي عمل سكرتيرا للملك لويس الثالث عشر.

أما والدته Sa mère فكانت مدام كاترين دي لويزا " Cathrine de Lauzon ، شقيقة نائب ملك كندا ، الذي عمل محافظا لمقاطعة بوردو Bordeaux ، ومستشارا للدولة . وقد نشأ "مالبرانش" بصفته أصغر أبناء الأسرة ، وآخر مولود لعائلة كبيرة ، مشوها ضعيف التكوين ، دائم الشكوى من تشويه خلقي في السلسلة الفقرية ، كان قد بدأ يعاني منه منذ كان عمره ثلاثة أعوام ، مما دعاه لتلقي تعليمه الأول على يد مدرس خاص ، فلم يبرح منزله إلا بعد أن تقدم في دراسته تقدما جعله قادرا على متابعة منهج في الفلسفة في كلية لامارش Collège de la March وكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره .

استمر الفيلسوف في سلك التعليم بعد ذلك . وهذه إشارة موجزة إلى مراحل تعليمه ، والمراكز التي شغلها .

أ ـ تلقى " مالبرانش" تعليمه ، حتى حصل على شهادة في الفنون وأصبح مدرسا لها ، ثم درس بعد ذلك ولمدة ثلاثة أعوام ،



عن كتابة مؤلفه المشهور في البحث عن الحقيقة ،الذى كان مشـــــارا للمناقشة والنقد، على الرغم مما بلغه من نجاح وشهرة.

ولم يقتصر الأمر على نقد مؤلفه في البحث عن الحقيقة بــل تعداه إلى نقد مؤلفه عن" الطبيعة والنعمة Traité de la Nature et de La Grâce الذى ألفه. وأصدره في مناسبة نقـــد"أرنـو" الشديد له، مما دعاه للقيام بتوضيح مذهبه وتفسير ما غمض منه،غير أن هذا الرد من " مالبرانش" ،لم يكن كافيا لإقناع الأولبرأى الأخير، وهذا ما عبر عنه كتاب"أرنو"عن " الأفكار الحقيقية والأفكارالزائفة" Traité des Vraies et des Fauses Idées. الذى تضمن نقـدا وتفنيدا لرأى " مالبرانش" ، مما دعاه إلىالقيام بالرد عليه فـــى " الرد" Réponse الذى صدر فيعام ١٦٨٤ .

ويروى أنه بعد صراع مرير من الجدل والمناقشةفي روما، إنتصر حزب"أرنو"، واستبعد الكتاب على إثر ذلك ، Mis à L'index[1] وذلك في عام ١٦٩٠ .

كانت هذه الأحداث إحدى نتائج الصراع الفكرى ،الذى ظهر إبـان القرن السابع عشر، والذى ترتب عليه ظهور تيارى فكر متعارضين، مثلا رد فعل للحركة الديكارتية ، ربط أحدهما بزعامة "بوسوييه" بيـــن الإيمان والعقل في دائرة الفلسفة الديكارتية. واقترب الثانيبزعامة " أرنو" من هذه الفلسفة مؤيدا ارتباط الفلسفة والدين فيها،ومؤيدا للاتجاه الروحى ، وفكرة الثنائية ، غير أنه رفض التصوريةالديكارتية.

---

(1) Malebranche: <u>Entretiens</u> . p 2

منهجا فى الدين فى جامعة السوربون. وقد جعلته رغبة كامنة فى حب الدين ورجاله ، إلى الترفع عن تولى المناصب " الإكليركية " حتى لايصبح الدين عنده مطلبا كهنوتيا ، ولذا فقد صرف النظر عن أن يكون رهين عمل حكومى فى كنيسة نوتردام ،وذلك فى عام ١٦٦٠ ، حيث كان قد تلقى عرضا للعمل بها فى منصب رجل دين ،ومع كل مغريات العرض، فقد رفضه لميله الشديد إلى حياة العزلة والتأمل Méditation

ب - انضم الفيلسوف إلى جمعية الخطابة " الأوراتوار" ،وذلك فى عام ١٦٦١ ، فبدأ بدراسة التاريخ الدينى ، حتى تخصص فيه ، كما قام ريتشارد سيمون Richard Simon بتعليمه اللغة العبرية ، والانتقادات الخاصة بالتوراة ، غير أنه لم يستفد من هذه الدراسة .

جـ - تنقل الفيلسوف بعد ذلك فترة فى الريف . وفى عام ١٦٦٤ عين قسيسا . واتصل بديكارت فى نفس العام ،وقرأ مؤلفاته بشغف شديد ، وبعد مرور أربع سنوات من الدراسة والتأمل شرع فى كتابة مؤلفه " البحث عن الحقيقة Recherche de la vérité وذلك فى عام ١٦٦٨ ، وقد صدرت منه ثلاثة الكتب الأولى فى ٢ مايو ١٦٧٤ بعد صعوبات مع الرقابة ، إلا أن نجاحا كبيرا أحرزه هذا الكتاب فى جزئه الثانى والذى نشره خلال عام ١٦٧٥ فكان محط إعجاب الكثير من الفلاسفة أمثال "أرنو" و"فينيلون " Fénelon . و"بوسوييه" Bousseut . قضى ".مالبرانش" بعد ذلك عشر سنوات ، فى دراسة كل ما كتبه " ديكارت " ، وأسفرت هذه الدراسة

والفلاسفة المشهورين الذين حفظوا له إعجابا جما بعمق الشخصية ،وجودة الكتابة ،وسمو الأخلاق .

يتضح لنا مما سبق أنه بالرغم مما كان يعانيه الفيلسوف من اعتلال صحته فقد كان يتمتع بشخصية جذابة مؤثرة، وبمنطق سهل بسيط على الرغم من أن سماته الجسدية لم تكن تنطوى فى ظاهرها على أى طابع عظمة أو هيبة .(١)

قضيت حياة " مالبرانش" ،على إثر أزمة صحية أدت إلى وفاته ، وقد عبر بيير أندريه P. André من هذه الأيام الأخيرة لحياة الفيلسوف بقوله :ـ" فى أحد الأيام وكان "مالبرانش" يجلس مع أحد أصدقاء أسرته فى فيلينيف سانت جورج Villeneuve Saint George توفى وهو يعانى من آلام مبرحة وذلك فى ليلة ١٣ أكتوبر عام ١٧١٥"(٢)

---

(١) يشير بير أندريه P. Andre إلى سمات الفيلسوف الجسدية فيذكر: " إنه كان يعانى من نحافة ظاهرة ، ومن تقوس فى الظهر، كما كان ضخم الرأس ، أما صوته فكان رفيعا مما كان يدعوه إلى الصياح بأعلى صوته فى المجتمعات، حتى يتمكن الآخرين من سماعه فيبدو عندئذ فى مظهر الشاذ. أما خطواته فى أثناء السير فكانت واسعة ، تكاد تخلو من مظاهر الكبرياء وذلك لقصر قامته ونحافة جسده .

وبالرغم من ضعف بنيته فقد تميز " مالبرانش" بالسرعة والمهارة ؛ يشهد بذلك ما روى عنه من انه كان من أشهر لاعبى البلياردو، فى عصره .(١)

(1) Entretiens , p 11

(2) Ibid .

عين " مالبرانش" فى عام ١٩٦٩ ، عضوا شرفيا فى الأكاديمية ١٦٦٩
العلمية ، لما أبداه من براعة فى علوم الهندسة ، والرياضة والفيزيقا ، مما جعله يحوز شهرة عظيمة . كما حققت كتبه نجاحا كبيرا ، احتدمت معه حدة الجدل . والمناقشة ، عند ما درست فى المدن الرئيسية لفرنسا وإيطاليا وألمانيا والسويد وهولندا ، مما أكسب مذهبه إعجابا جما من سائر الأوساط .

وبالإضافة إلى نبوغ " مالبرانش" العلمى ، فقد وهب شخصية اجتماعية براقة ، فكان شرف صحبته وحب التحدث إليه والاستماع إلى مبادئه وأفكاره ، شرفا يتطلع إليه الناس وإلى ذلك يذهب "بيير أندريه " P. Andre بقوله :- " كان الفيلسوف متمتعا بشخصية مرموقة يؤتنس إليها ، كما كان على خلق دمس ، يتعامل مع المحيطين به ببساطة وتواضع ، وكان أشد ما يسعده هو مداعبة الأطفال وسرد القصص العجيبة لهم "(١)

وإلى جانب ذلك فقد كان الفيلسوف كريما خيرا ، محبا للناس . وليس ما هو أكثر دلالة على ذلك من انفاق ثروته الكبيرة التى ورثها عن والده فى أعمال الخير والإحسان ، ولم يحتفظ لذاته ، إلا بمبلغ بسيط من المال ، يكفيه بالكاد لقضاء حياة تقشف وتواضع وبساطة .

وعلى الرغم من هذه الحياة البسيطة التى كان يعيشها الفيلسوف ، فقد كانت له صلات كثيرة بالعديد من كبار شخصيات عصره ، من العلماء

---

(1) Malebranche: Entretiens P 2

ثانيا : المؤثرات الفلسفية على فكر " مالبرانش " :-

تبين لنا مما سبق أن " مالبرانش" كان فيلسوفا ذا طابع ديني . لم يقنع بمقررات الفلسفة التي درسها في كلية لامارش وفي جامعة السوربون ، فاتجه وجهة لاهوتية ،عندما انضم إلى جمعية الأوراتوار الدينية ، التي كانت تموج في ذلك الحين .بتيارات الأوغسطينية والديكارتية .

ويعد اهتمامه بدراسة الانتقادات الخاصة بالتوراة ، من بين المؤثرات الدينية المبكرة التي تعرض لها الفيلسوف ،إلى جانب دراسته للتاريخ الديني، الذي شجعه عليه أساتذته .

ويعد رفض " مالبرانش" للعمل الوظيفي في كنيسة نوتردام دليلا على عمق شعوره الديني، فقد رفض مع هذا العمل مبلغا كبيرا من المال كان سوف يتقاضاه منه . وربما عبرت محاولة رفضه للعمل عن رغبة داخلية لديه في ألا يصبح الدين مطلبا كهنوتيا ،في حين أنه سعى له باعتباره موضوعا للإيمان فحسب، بحيث يكون الشعور أو الوجدان وليس المنصب أو المال هو الدافع إليه . كما يعد رفضه لمبدأ جمع الثروة ، مع قبوله لحياة العزلة والتأمل ، موقفا مضادا لتيار المغريات الزائلة ، وزهدا في المظاهر الدنيوية ،والتزاما بأصول الزهد المسيحي . وليس هناك ما هو أكثر دلالة على عمق الأثر الديني لديه من تعيينه قسيسا في عام ١٦٦٤.

وعلى الرغم من أثر فكر القديس "أوغسطين" على فلسفة "مالبرانش" وكان قد درسه في مجمع الأوراتوار الديني - إلا أنه قد تأثر "بديكارت"

ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف قد حضره الموت فى أثناء قيامه بعمل قداس ، فلم يستطع اتمامه لاشتداد وطأة المرض عليه ،فنقل فى الحال إلى باريس التى ظل يعانى بها آلام المرض لمدة أربعة أشهر،لم يكن له من شاغل أثناءها إلا أن يتقبل قدر الموت بنفس راضية مؤمنة ،ورعة ، نادما[1] على ما اقترفه أثناء حياته من ذنوب.[2]

ومن الأقاويل التى كانت تتردد عن أسباب وفاته ،ما يذكرعن: نقاش طويل حاد تبادله مع الفيلسوف الإنجليزى جورج باركلى Berkeley (George) بخصوص مسألة الطبيعة والنعمة.

---

(١) الندم كلمة لاهوتية تعنى فى اللغة الفرنسية

Le Repentir Ou La Contrition.

(2) " Il Mourut Pendant qu'il Celébrait la messe de chercher Les Fautes qu'il avait Pu Commitre durant sa vie Pour s'en accuser et endemander Pardon à Dieu" Malebranche, Entretiens , p II.

يتبين لنا مما سبق أن " مالبرانش" قد استقى بدايات فلسفته ولاهوته من " ديكارت " وأوغسطين فظل فكره ديكارتيا، أوغسطينيا محتفظا بأصالته، ومتأثرا ببعض مؤثرات استفاد منها كالمسيحية التي استمد منها الكثير، وكذلك الأفلاطونية المحدثة ولاسيما في مبدأ الخلق والفيض والصدور عن الواحد L'un ، لهذا يمكننا القول متفقين في ذلك مع الأستاذ الدكتور محمد علي/ أبو ريان :

" لقد تفاعلت الديكارتية وتيارات الأوغسطينية والكثلكة المسيحية والأفلاطونية المحدثة، امتزجت جميعها وخرجت بفلسفة " مالبرانش "(١).

---

(١) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ - ص ٩٢ .

بشدة ،ومن هنا فقد حاول المزج بين الاتجاه اللاهوتى عند الأول،والتيار العقلى عند الثانى ، على ما سوف يظهر فى فلسفته فيما بعد أملا فى الوصول بمثالية " ديكارت "إلى أقصى أبعادها الروحية والتى ستجد فى " باركلى" تعبيرها الأخير.

وتعد فكرة النفس L'âme من بين الموضوعات الأوغسطينية التى تركت آثارها على فكر " مالبرانش" . بالاضافة إلى بعض أفكار لاهوتية أخرى كان قد تأثر بها ، كفكرة المسيحية Chrétienne هى الفلسفة الحقة ،والحقيقة الواحدة الإلهية ،كما تابع أوغسطين فى تصوره عن الإيمان باعتباره طريق الحكمة ،وغيرها من موضوعات.

وقد لعب الفكر الديكارتى دورا هاما فى مذهب" مالبرانش" الذى تأثر بمنهجه بصورة كبيرة ،كما أن ثمة اتفاقا قد ظهر بينهما حول الاتجاه اللاهوتى، الذى أخفاه " ديكارت" ولم يرد أن يبرزه مخافة بطش السلطات، بينما أبرزه الأول بوضوح كامل من خلال فلسفته .وتذهب بعض الآراء الى أن هناك اتفاقا بين الفيلسوفين حول مسائل اللاهوت فيذكر "مارتن" عن فلسفة " مالبرانش" :" أنه قد جمع بين الفكر الدينى من جهة ،والفكر العقلى الذى يبحث فى مسألة الأخلاق والحرية من جهة أخرى ،ويذكر عنه فى موضع آخر :" إن فلسفته قد ضمت بعض الأسرار المسيحية ، كسر النعمة وسر التجسد، ولذلك فإنه لايختلف مع "ديكارت" فى مقدار الاهتمام بمسائل النعمة والتجسد ، قدر الاهتمام بموضوعات الحرية والحياة والمستقبل".(١)

(1) Martin; J : Malebranche, Librairie Bloud, Paris 1912 p 12.

٥- " تأملات صغيرة تهيئ للتواضع والتوبة "
Petites Méditations Pour se Desposera
L'hu milité et à la pénitence.

وصدر فى عام ١٦٧٧.

٦- " احاديث فى الطبيعة والنعمة "
Traité de La Nature et de la Grâce.

وقد صدر هذا الكتاب فى عام ١٦٨٠ .

٧- " تكملة دراسة الطبيعة والنعمة "
Eclaire Cissement ala suit du Traité
de la Nature et de la Grâce .

وقد صدر هذا الكتاب فى عام ١٦٨١.

٨- " الدفاع عن مؤلف البحث عن الحقيقة ضد اتهام لوى دى لافيل"
Refleuse de L'auteur de la Recherche de
la Vérité Contre L'acusation de M Lois
de La ville.

وقد أصدر " مالبرانش هذا المؤلف فى عام ١٦٨٢

٩- " قوانين اتصال الحركة"
Des Lois de la Communication des
Movements .

وقد صدر فى عام ١٦٨٢.

ثالثا : مؤلفاتـــــه

كتب " مالبرانش" مؤلفات كثيرة باللغة الفرنسية فى شتـــى فروع المعارف وبصفة خاصة فى الفلسفة واللاهوت .

وهذه قائمة بأعمال الفيلسوف :ـ

١ـ " البحث عن الحقيقـة "

La Recherche de La Vérité .

من مؤلفات الفيلسوف الضخمة والهامة ، عرض فيه لأفكاره عن طبيعة العقل الإنسانى ،وكيفية استخدامه حتى يتمكن الإنسان ، مـن تجنب الخطأ فى العلوم. صدر هذا المؤلف فى ثلاثة أجـزاء ظهـر الجزءان الأولان فى عام ١٦٧٥، أما الجزء الثالث فقد صدر فـى عام ١٦٧٨.

٢ـ " أحاديث مسيحية تهدف إلى تبرير حقيقة الدين والأخـــلاق عند السيد المسيح " .

Conversations Chrétiennes dans Les quelle on Justifie La vérité de la Morale de Jesus Christ.

وقد صدر فى عام ١٦٧٥.

٣ـ " تأملات مسيحية صغيـــرة "

Petites Méditations Chrétiennes

وصدر فى عام ١٦٧٧ .

٤ـ " أحاديث مسيحيـــة "

Conversations Chrétiennes

وصدر فى عام ١٦٧٧.

١٥- " أحاديث عن الموت "

Entretiens Sur La Mort

وقد صدر هذا الكتاب فى عام ١٦٩٦.

١٦- " مقال فى حب الله كحب فى ذاته " :

Traité de L'Amour de Dieu equel Sens il dit être .

وقد صدر فى عام ١٦٩٧.

١٧- " تأملات عن الضوء وعن الألوان والنار "

Destinteresse Reflexions Sur la Lumière et Les Couleurs et La Generation du Feu.

وقد صدر فى عام ١٦٩٩.

١٨- " احاديث لفيلسوف ديكارتى مع فيلسوف صينى عن وجـــود وطبيعة الإله " .

Entretiens d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe chinois Sur L'existence et la Nature de Dieu .

وصدر فى عام ١٧٠٨.

١٩- " رأى خاص بالأحاديث التى دارت مع فيلسوف صينى "

Avis touchant L'entretien d'un Philosophe chrétien avec un Philosophe chinois.

وقد صدر فى عام ١٧٠٨ .

١٠- " دراسة لشرح انتقال المادة "

Me moire Pour Expliquer la Possibilité de la tran subistantations

وصدر فيعام ١٦٨٢.

١١- " مقال في الأخلاق "

Traité de Moralé

وصدر في عام ١٦٨٢ .

١٢- " رد مؤلف البحث عن الحقيقة على كتاب السيد ارنـو عـن الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة "

Réponse de L'auteur de la Recherche de la Vérité au Livre de M Arnauld des Vraies et des Fauses Idées .

وقد صدر هذا الرد في عام ١٦٨٤.

١٣- " أحاديث عن الميتافيزيقا والدين "

Entretiens Sur la Métaphysique et Sur La Religion.

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٨٨.

١٤- " في مختلف مظاهر مقدار الشمس والقمر في أفق السماء وبين وقت السمت ".

Des Divres Apparences de Grandeur du Soleil et de Lune dans l'Horizon et dans le Méridien .

وقد صدر عام ١٨٩٣.

تعليق وتقييم على المؤلفات المالبرانشية

من خلال هذا العرض لمؤلفات الفيلسوف ، نجدها قد كتبت بلغة فرنسية أصيلة ، مشبعة بأسلوب نثرى بديع ،وعلى الرغم من اشارة بعضها للعديد من المناقشات والمجادلات فى عصره - كما سبق أن ذكرنا بايجاز-إلا أنهامع ذلك قدساعدت فى اثراء الفكر الكاثوليكى،كما أمدته بمؤلفات عظيمة وقيمة. وقد قام الفيلسوف بنشر أول كتاب له وهو " فى البحث عن الحقيقة" متضمنا لخلاصة أفكاره وتأملاته التى أحس عند تأليفها وصياغتها بالحاجة الملحة إلى وضع فلسفة روحية عقلية متكاملة. وهكذا عرض " مالبرانش" لمؤلفاته المختلفة وهى تنطوى على أفكار مذهبه فى الطبيعة والنعمة.

وكان " البحث عن الحقيقة" أول هذه المؤلفات القيمة مقسما فى أجزائه الثلاثة ، ومنطويا إلى جانب الفكر الميتافيزيقى على آرائه فى الفسيولوجيا والأخلاق .

أما كتابه " أحاديث مسيحية" فقد عرض فيه الفيلسوف دراسة للوسائل التى تمكن من يتبعها من بلوغ نعمة الإيمان. كما أنه يضم محاولة لشرح عملية الخلاص " Rédemption " .

أما " التأملات المسيحية" فإنه مؤلف ينبثق فيه مبدأ النعمة من مبحث الميتافيزيقا الوثيق الارتباط بمبحث الألوهية . ويمثل مؤلفه " أحاديث عن الميتافيزيقا والدين" عرضا كاملا لمذهبه ،الذى يكشف فيه عن موهبة الأديب مع حكمة الفيلسوف وورع رجل الدين.(1)

---

(1) Martin, J : Malebranche p 13.

٢٠- " أحاديث من الميتافيزيقا بخصوص الدين والموت " .

Entretiens Sur La Metaphysique et Sur La Mort.

وصدر في عام ١٧١١.

٢١- " أفكار في مبدأ الحركة الفيزيقــي "

Reflexions Sur la Prémotion Physique.

وقد صدر في عام ١٧١٥.

٢٢- " تأملات تهيء الإنسان للتواضع والتوبة لجميع أيام الاسبوع "

Méditations Pour Se disposer à l'Humilité et a la penitence avec quelques Considerations de piétié pour tous les Jours de la Semaine.

وقد صدر هذا التأمل في عام ١٧١٥.

٢٣- " مقال عن الكائن اللامتناهي "

Traité de l'infini Créé

وقد صدر هذا المقال في عام ١٧٦٩.

٢٤- " رسالة في الاعتراف والمناولة "

Traité de la Confession et de la Communion .

صدر في عام ١٧٦٩.

٢٥- " مقال عن حب اللـه "

Traité de L'Amour de Dieu

وقد صدر في عام ١٨٣١ (١)

---

(1) <u>Entretiens</u> : Note Bibliographique VI, VII VIII IX, X , XI.

لقد أجمع الكثيرون من الأدباء والفلاسفة ، على وضوح ورشاقة تعبير " مالبرانش" ، من بين هؤلاء " ليبنتز"و"ديدرو " إلى حد أن " فولتير " نفسه كان قد امتدح كتاباته باعتبارها نموذجا للعرض الفلسفى ، المتميز ببساطة الأسلوب والإلمام بما يتطلبه الموضوع من الحقيقة والجمال . كما اتسمت كتاباته بروح التأمل والخشوع لله . ومن الجدير بالذكر أن هذه الموهبة فى الكتابة الأدبية قد ساعدت فى تجاح كتاب " فى البحث عن الحقيقة" . الذى تميزبطريقة فنية عالية فى طريقةالعرض وجودة الأسلوب ،كما تميز بمسحةالحكمة وخصوبة الخيال. يعبر " ليبنتز" عن أسلوب " مالبرانش" فيقول: " إنه قد توصل إلى السر الذى استطاع به أن يجعل من الأشياء المجردة أشياء حساسة ومؤثرة "(١)

وهذا هو السر الذى تميزت به كتابات " مالبرانش" ،فعلى الرغم من أنه لم يضعف من قوة المبادىء المجردة ،فقد عرف كيف يصبغها بصبغة سحر، وشعر ، ويثريها بأحاسيس ومشاعر خلقية، ودينية، وروحية متسامية . لذلك فلم يصبح مذهبه مجرد موضوع فكرى ينتظر مناقشة ميتافيزيقية فحسب،بل" أصبح انبثاق ذات تعمل بكافة القدرات ، وتجد فى بحثها عن الحقيقة السكينة النهائية والسعادة المطلقة "(٢)

---

(1) Malebranche : Entretiens , p II.

(2) Scruton; Roger: From Descartes to Wittgenstein a short History Of Modern Philosophy London, Boston and Henley. 1981. p 40.



الباب الثاني

" مالبرانش بين الفلسفة والدين "

الفصل الأول : عرض تمهيدي للصلة بين الفلسفة، والدين

- * الصلة بين الفلسفة والدين في تاريخ الفكر الفلسفي

أولا – الفلسفة والدين عند اليونان

ثانيا – الفلسفة والدين في العصر الوسيط

ثالثا – الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة، والعصر الحديث .

الفصل الثاني : مشكلة الوجود (الأنطولوجيا) عند " مالبرانش "

* مقدمة

أولا – وجود الله

ثانيا – الذات الإلهية

ثالثا – الصفات الإلهية



الفصـــل الأول

* عرض تمهيدى للصلة بين الفلسفـــة والديـــــن
- الصلة بين الفلسفة والدين فى تاريخ الفكر الفلسفى

آولا - الفلسفة والدين عند اليونان

ثانيا - الفلسفة والدين فى العصرالوسيط

* الاتجاهات الفلسفية التى سادت العصرالوسيط

أ- اتجاه الفلسفة اليهوديـــة .

ب - اتجاه الفلسفة المسيحيـــة .

جـ - اتجاه الفلسفة الاسلاميـــة .

* الحركة المشائية الاسلامية بين الدين الاسلامى والفلسفة اليونانيــة .

ثالثا - الفلسفة والعلم والدين فى عصرالنهضة والعصر الحديث .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

الصلة بين الفلسفة والدين فى تاريخ الفكر الفلسفى

تعد مسألة الصلة بين الفلسفة والدين من الموضوعات التى شغلت المفكرين لقرون طويلة من الزمان . وحيث أن الفلسفة تدرس مباحث الوجود والمعرفة والقيم (١) ، كما تنبع عن العقل والفكر العقلى الحر ، بينما ينبع الدين عن القلب والوجدان ؛ لذلك تصبح نقطة الانطلاق للفيلسوف مختلفة عن نقطة الابتداء لرجل الدين. فالأول يبدأ من القوانين الأساسية للفكر، ويمضى دون أى اعتراف بأى قضية أو رأى، دون أن يخضع للبرهان المنطقى ، فالعقل هنا يعد أداة الفلسفة ، فى بحثها عن الحقيقة عبر تاريخها الطويل.

أما الدين فانه يبدأ بالوحى المقدس Révélation أو بأوامر غيبية مقدسة سواء صدرت من السماء أو الأرض (عند الأديان الوثنية) ولذا فإن النقل والقدرة والتأسى وليس العقل هى وسائل وأدوات المضى فى طريق الايمان ، وهذا الايمان فى ذاته ليس أمرا عقليا ، بل هو أمر شعورى وجدانى لا يتلاقى مع العقل، إلا عندما يحاول أصحاب الدين التوفيق بين العقل والنقل ، أى بين الفلسفة والدين. ولما كانت موضوعات الفلسفة تقترب تماما - أو تكاد تتطابق - مع موضوعات الدين ، لهذا فان عملية التوفيق بينهما تصبح ضرورية ، حتى لا تزدوج شخصية الفرد فيعيش بايمان منفصل تماما عن الدين، رغم أن كلا من

---

(١) مباحث الفلسفة الثلاثة هى : مبحث الوجود (الأنطولوجيا) Onto-logie ومبحث المعرفة (الإبستمولوجيا) Epistemologie =

العقل والدين يحاول تفسير الوجود ومبدعه وخالقه وأفعاله ، وعلل الموجودات ،والإنسان وذاته وأفعاله ، كما يفسر الحرية Liberté ومطلق الوجود Existence ... الخ . ومن ثم فانه احترازاً من أن يتبنى الفرد الواحد تفسيرات مختلفة عن الموضوع الواحد،سواء أكان وجوديا أم إنسانيا نفسيا ، تعين أن يقوم الفيلسوف بجهد في مجال التوفيق كما أشرنا.

والحقيقة أن الصراع بين الفلسفة والدين قدظل قائماحتى مطلع العصرالحديث، وظهور الفكر الديكارتي ، فقد سيطرت الكنيسة Église على الفكر الفلسفي قرونا طويلةمن الزمان ، ومع أن هنالكمنالمفكرين من حاول أن يعلي كلمة الفلسفة ،ويجعلها متميزة تماما عن الدين، إلا أن رجال الكنيسة وآباءها حاولوا تمجيد الفكر والعقل،من خلال العودة إلى تعاليم الكتاب المقدس " Évangile "، كما حاولوا التقريب بينهما وبين فكر"أرسطو" Aristotle (٣٢٢-٣٨٤ ق.م) على وجه الخصوص، حيث اعتقدوا أن آراءه ونظرياته تتفق وطبيعة تعاليم الكتاب المقدس ، ولذا فقد رفضت الكنيسة كل فكر يخرج على نظريات " أرسطو" " المعلم الأول " واعتبرته مروقا على الدين .
وبطبيعة الحال لم يستمر هذا الواقع طويلا ، فقد وجدت الفلسفة في رجال الفكر من يدافع عنها ويحفظ لها صلة القرابة مع الدين ، أو من يحاول التقريب بينهما وبينه ، ليجعل منها فيخاتمة المطاف

= ومبحث القيم Recherche des Valeurs وهي الحق والخير والجمال le Vrai, le Bien, le Beau .

مصدرا واحدا للحقيقة ، حول طبيعة الوجود الالهى. ولكننا نتساءل عما إذا كانت هناك ثمة محاولات ، بذلت من جانب المفكرين فيما قبل الفلسفة الديكارتية ، لتحرير الفكر والفلسفة من تعاليم الكنيسة؟ وهذا يعنى بالضرورة أن ثمة عوامل كبلت الفكر الفلسفى بالأغلال ، وجعلت الفلسفة أسيرة الدين ، فما هى تلك العوامل ؟ وما هو آثرها على الفكر الفلسفى ؟ وكيف استطاعت الفلسفة أن تجد طريقها أولا بعيدا عن الدين ؟ ثم كيف التحمت به مرة أخرى معلنة أن حقائقها تخدم الإيمان وتؤيده ؟ .

والواقع أن الصلة بين الفلسفة والدين،قد مضت متأرجحة ما بين صلة وثيقة ، وصلة خفيفة متقطعة الأسباب . ولذا ينبغى علينا فى هذا الفصل الإشارة إلى صورة الصراع بين الفلسفة،والدين، أى بين الفكر والإيمان — العقل والوجدان — منذ عصر اليونان، متدرجين تاريخيا إلى العصر الوسيط ، فالعصورالحديثة . ثم نعرض لصورة هذا الصراع فىعصر النهضة الأوربية ، متدرجين فى عرض هذه الصلة حتى مطلع القرنالسابع عشر ، وظهور"ديكارت" مؤسسا للمدرسةالعقلية الفرنسية . وبعد ذلك نتطرق إلى تفسير المذهب المالبرانشى، فى ضوء الصلة بين الفلسفة والدين.

أولا ـ الفلسفة والدين عندالبونان :

من المعروف أن الفلسفة قدنشأت عند اليونان إثر اهتزاز القيم الدينية لديهم ،وكانت العبادة الرئيسية عندهم موجهةإلى عبادة الإله زيوس القابع على جبل الأولمب ، والذى كان يمثل وحدة الألوهية وتعدد الآلهة[1] . نزولا منه لكى يعبروا عن مظاهر الحياة الطبيعية والفنية وغير ذلك ، فقد كان لكل مظهر من مظاهر الطبيعة إله ، كما كان لكل من الفنون إله أيضا ومنهم ربات الفنون Muses اللائى كن يعبدن فى معبد يقوم فى بستان آكاديموس ، وهو المكان الذى قامت عليه أكاديمية أفلاطون فيما بعد،هذا بالإضافة إلى وجود أديان وافدة من خارج اليونان كالأورفية ،وهى ديانة انتقلت إلى اليونان من طراقيا مع الإله (أورفيوس)[2] ، ويتمثل فيها جانب

---

(١) إختلفت تصورات اليونانيين حول وجود الآلهة ،فذهبت بعض الآراء إلى القول بتعددها كما ذكر طاليس ، بينما تصور البعض الآخر كالسانوفان وجود إله واحد يحكم العالم ، مشيرا فى ذلك إلى السماء .وقد امتلأت الأساطير اليونانية بالآلهة ،التى نسج حولها الكثير من الأساطير المتشابكة والغامضة ، وكان من نتائجها ظهور " الميثولوجيا " التى تطالعنا دائما فى قراءة الأعمال اليونانية ولاسيما فى مجال الأدب ، ومن أمثالها أسطورة الإلياذة والأوديسا لهوميروس وهو من أكبر شعراء الإغريق . حيث نلمس مدى تمثل الآلهة وتدخلهم المباشر فى شئون البشر .

(٢) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان ، دار الجامعات المصرية ، الطبعة الرابعة ـ ج ١ ، ص ٢١ .

زهد كبير تأثر به " فيثاغورث" وأتباعه ولاسيما فى آرائه فى النفس ونزعاتها السرية ، وكذلك ظهرت عبادة Apollo ، وهى من العبادات الشهيرة ،التى انحدرت إلى اليونان من الشمال عن طريق الآخيين.

وعندما أحس اليونانيون بأن ثمة منازعات وصراعات تجرى بين هؤلاء الآلهة ، فتدبر بينها المؤامرات مثلما يحدث تماما بين البشر ،وأنهم لذلك لايصلحون نماذجا يتأسون بها ،من حيث أنهم يتفجرون بالرغبات والشهوات والغرائز مثل أبناء البشر تماما ، وقد يدبرون الشر للناس ــ مع أنه ينبغى عليهم كآلهة أن يكونوا مصدرا للخير والخصب والنماء ــ لكنهم كانوا يتحكمون فى مصائر البشر .والحق أن هذه التصورات وإن كانت غير مستحبة ، إلا أنها قدهيأت العقل لأفكار كان فى أمس الحاجة إليها[1] ، ولاسيما بعدأن تصور اليونانيون أن الآلهة بشر،وأن .بينها وبين الإنسان علاقة ، كانت نموذجا للعلاقة بين الأرستقراطية وطبقات العبيد فى المجتمع الإنسانى، كما كانت الآلهة تتأثر بالصلاة والهبات والتضحيات ، ولذلك كانت خدمتهم والعمل فى سبيلهم ، من الأسباب التى تجلب لفاعلها النجاح فى حياته الدنيوية .[2]

---

(1) Guthrie : AHistory of Greek Philosophy
Cambridge WRC p 26.

لهذه الأسباب مجتمعة كفر اليونانيون بآلهتهم ،وتمثل هذا في ظهور طبقة الحكماء السبع ، وطبقة اللاهوتيين قبل ظهور الفلسفة ، وكان طاليس Tales أحد هؤلاء الحكماء السبع ،وأحدالفلاسفة الطبيعيين الذين أرجعوا أصل العالم إلى جوهر آحادي مادى، فقد فسر الجوهر بالماء ، وهو من التفسيرات الميتافيزيقية البعيدة عن مجال الدين ، وعلى الرغم من أن الإشارة إلى عنصر ــ الماء ــ كجوهر للعالم قد ذكر فى العهد القديم(١) ، إلا أن هذا التفسير قد ذكربدون شرح أو تفسير منطقى له ، فى حين أن " طاليس" قدأوجد مبررات فكرته أو تصوره عن هذا الجوهر(٢) ، كما أبرز أيضا فكرة تعدد الآلهة(٣) .

أما أنكسمندريس Anaximandre فقد فسر أصل الأشياء تفسيرا آليا ، كما فسر الوجود بإجتماع عناصر مادية وافتراقها ، بتأثير الحركة وبدون علة فاعلية متمايزة ، وبدون غائية أيضا ، وقد سمى هذا الجوهر باللامتناهى،فى حين أن" أنكسيمانس" Anaximène قد تصور أن الهواء هو أصل العالم وجوهر الأشياء بعد أن رفض تصورات سابقيه من جوهرى الماء واللامتناهى؛ أما ترجيحه لعنصر الهواء فى تفسير أصل العالم فيرجعه الى أهمية الهواء لحياة الكائن الحى. أما " هيرقليطس" Heraclite

---

(١) الانجيل ،العهدالقديم ــ سفر التكوين ، الإصحاح الأول آية ١ ،٢، ص ٣ ، دار الكتاب المقدس .

(2) Taylor., A E ; Greek Philosophy London Oxford University Press Humphrey Mil Ford London 1945. p 13.

(3) Ibid p 14 .

نقوذهب إلى أن النار هى أصل العالم من حيث أنها أدل الأشياء على التغير .

وهكذا نرى أن هؤلاء الفلاسفة يردون أصل العالم إلى جوهر أحادى ، مادى ، ومن ثمة فقد أهملوا أو كادوا التفكير اللاهوتى فبدت فلسفاتهم مفسرة للطبيعة بدون خالق ، من حيث أنها قديمة أزلية أبدية ، لأن المادة أصلا قديمة والعالم أيضا قديم. بهذه الكيفية نرى أن أحدا منهم لم يحاول الإشارة إلى فكرة النفس أو العقل أو الألوهية إلا فى وقت متأخر عندما ظهر الفلاسفة الطبيعيون المتأخرون ، ولاسيما عند " أنكساغوراس". Anaxagoras "وإذا كان بعض مؤرخى الفلسفة قد تلمس بعض العبارات التى تنبىء بوجود مسحة دينية عند هؤلاء السابقين على "سقراط " Socrate فإن ذلك يعد من قبيل التعسف فى التفسير. إذ لم تكن هناك ثمة مسحة لاهوتية اللهم إلا أن تكون هذه الآراء قد نسبت إلى الطبيعيين من خلال مدرسة الإسكندرية الفلسفية مثل نسبتهم إلى " طاليس" قوله بأن العالم ملىء بالآلهة ، وربما أنه قصد من وراء ذلك التأكيد على أن المادة حية وأن كل شىء فى الوجود حى، فلا وجود لإنسان أو حيوان أو نبات أو جماد بدون حياة . لكن الاتجاه الروحى الوافد من الشرق والذى كان محدودا فى تأثيره ، وتمثل فى دائرة الفيثاغوريين " Pythagoricienne "(١) الضيقة التى شعر أتباعها بأنه

---

(١) المدرسة الفيثاغورية : أسسها فيثاغورث الرياضى المشهور الذى تأثر مذهبه بالديانة الهندية بدرجة كبيرة ، ولاسيما فى تصوره عن تناسخ الأرواح ، وبطلان المادة ، وتجدد الدورات الكونية ، =

لايمكن للتيار اللاديني الطبيعي عند اليونان ، أن يحتمل عقيدتهم ومراسمهم ، ولهذا فقد هجروا بلاد اليونان، متجهين إلى جنوب إيطاليا فيما عرف بالمستعمرات اليونانية ، تلك التي كانت أساسا أو مقدمة لازدهار الفلسفة اليونانية فيما بعد.

مما سبق يتبين لنا كيف أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تكن قائمة ،أو كانت غير ذي موضوع لعدم بروز أهمية الدين كطرف في المشكلة ولولا إختفاء الدين - إلى حد ما - عند اليونان لما استطاع الفكر الفلسفي أن يجد طريقه إلى الظهور والنماء ،وذلك على النقيض من الفكر الشرقي القديم عند المصريين القدماء والفرس والهنود وغيرهم فقد كانت للدين الكلمة العليا ،ولهذا كان الفكر يأتمر بأمره وكان الكهنة هم المفكرون ، كما تحددت الغايات من الفلسفة كغاية الخلاص من الشر والنجاة من الألم . وقد مثلت الروح عند الشرقيين قوة فعالة ،لاقوة عقلية يمكن إدراكها من خلال الأعمال الحيوية ، وليس في الاعمال المجردة ، ليس أدل على ذلك من رياضة اليوجا التي هي مذهب يعلم بالتجربة والمران، كيف يتمكن الإنسان من اعلاء سلطة الجسد. وهنا نجد أن الديانات قد حددت إطارات التفكير، وربطته بالغايات العملية في الشرق، فجاء تفكيرهم في الحياة أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة ، وبذلك انتفى شرط أساسي للتفلسف وهو الحرية.

= أما الحقيقة عنده فكانت هي الحقيقة الإلهية المنبثة في الكون كله، وفيما يتعلق بتصورات الدين لدى الفيثاغوريين فلا توجد نصوص صريحة عنها، إلا أنه كانت لديهم نفحات في تطهير الشرك الشعبي من أدرانه، وكذلك تنزيه الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص، وذلك بتأويل الأساطير تأويلا مجازيا.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ،دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢، ص ٢٤.

ويلاحظ من ناحية أخرى ،أن ذروة هذا التجاهل اليوناني الفلسفي للدين، قد بلغت أوجها عند "سقراط" (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) الذي أتهم بانكاره لآلهة اليونان ،وبأنه يعلم الناس فكرا جديدا ،معارضا لهذا الدين، رغم انه يقول أن أفكاره ذات مصدر متعال،قوامها الالهام والتنوير القلبي ،وهذا أقرب إلى دين الفلاسفة أو المتصوفة.هذا بالإضافة إلى سخريته وتجريحه للكهنة ورجال الدين ولاسيما في محاورة "أوتيفرون" أو " التقوى " ، على الرغم من أنه قد عبر في فلسفته عن الروح واعتبرها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانية [1] ،فكان موقفه هذا بداية لتوجيه النظر إلى أهمية النفس الإنسانية ،واعلاء شأن الروح ، وايقاظ الضمير فرفض تصورات اليونانيين عن الآلهة وماروه عنهم من شهوات وخصومات ، كما رفض تقديم القرابين لها وتلاوة الصلوات، وكانت غايته رد العبادة إلى الضمير الانساني [2] وإرجاعها إلى صفاء الضمير وخلاص النية ،والتأكيد على خلود النفس وتمايزها عن الجسد، فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها ،واستحالة الحصول على الخير بدون المعرفة التي تبدو واضحة ويقينية في الحياة الإنسانية. [3]

---

(1) Geager, Wearner: Paideia the Ideals of Greek Culture, p. 45.

(2) Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy , p. 103.

(3) Taylor ; EJ : Greek Philosophy M. A London 1945.

أما أفلاطون " Platon " (٤٢٧ -٣٤٧ق٠م) فهو يعد من أقرب الفلاسفة الإغريق روحية، وأعمقهم نزوعا للعقيدة ،وأقربهم شبها بالمسيحية فى بعض تصوراته الدينية . لكن فلسفته كانت أكثر صعوبة وعمقا من فلسفات غيره من فلاسفة اليونان.(١) فقد استمد نزعته الروحية من فيثاغورث ، ومزج فلسفته بالرياضة والدين،وهو يعرض لنظام العالم وتكوينه ، وفى هذا الصدد يقول الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان :- " إن أفلاطون فى هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام ، ذلك النظام الذى تستمد عناصره من المشاركة فى مثال الجمال بالذات "(٢).

ونستطيع أن نتلمس من فلسفة أفلاطون أنه قد جعل لخالق هذا العالم الحسى دورا ثانويا وهو الصانع demuirge أما الإله الأعظم ، إله الخير بالذات فهو إله فلسفى،وقمة لعالم المثل الذى يشتمل على النماذج المثالية للأشياء . وليس هو الإله الدينى الذى تشير إليه الأديان .

وإذا كان أفلاطون قد ذكر إله الخير بالذات ،على رأس عالم المثل فأصبح بذلك من أكثر فلاسفة اليونان نزوعا للدين،نجد أن الإله

---

(1) Ibid

(٢) محمد على أبو ريان : تاريخ الفلسفة اليونانية - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٤ . ص ٢٠٧ .

الأرسطى قابع فى السماء ، لايعلم شيئا عن هذا العالم ، من حيث هو كلى ، محرك لايتحرك، هو العشق والعاشق والمعشوق ، وكان هذا التصور الأرسطى للإله هو أساس انعدام الصلة بين الله والعالم، بين الخالق والمخلوق مما تأدى به إلى إغفال فكرة العناية الإلهية التى مثلت " جوهر الأديان فيما بعد" .ومن هنا جاء مركز" أرسطو" على رأس فلاسفة اليونان الملحدين .

أما المدارس الفلسفية الصغرى من أبيقورية Epicuriens (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) إلى رواقية Stoiciens (٣٢٢- ٢٦٤ ق.م) ولا سيما هذه الأخيرة فقد حاولت أن تجعل من نفسها ديناً فلسفياً عالمياً للبشر ، على غير نسق الدين الموحى به. وحينما انتقلت الفلسفة إلى الإسكندرية ، تداخلت معها عناصر لاهوتية وثنية متعددة من عرفانية ومانوية وصابئية ... الخ. وتمثل هذا فى مدرسة "أفلوطين" وأيضا تدخل الفكر اليهودى أولا ثم الفكر المسيحى اللاهوتى فى فلسفة الإسكندرية فى عصرها المتأخر ، وربما جاز لبعض مؤرخى الدين أن يثبتوا وجود الدين اليونانى خلال مرحلة الفلسفة من تتبعهم لممارسة الشعائر والرسوم الدينية فى المعابد اليونانية حينذاك ، ولكن الحقيقة أن عامة اليونانيين كانوا يقلدون آباءهم فى مراسمهم مع عدم التمسك والحماس بالفكرة الدينية . وقد سبق أن ذكرنا أن اليونانيين قد تحرروا من ربقة الدين منذ مطلع عهد الفلسفة.

ثانيا ـ الفلسفة والدين فى العصر الوسيط :

تعد مرحلة العصر الوسيط Moyen âge (٤٠٠ ـ ١٤٠٠) من المراحل البارزة فى تاريخ الصراع بين الفلسفة والدين. فقدسيطرت فيها الكنيسة على الفكر ، وكانت تشكل نظاما اجتماعيا أسس على العقيدة الدينية ، المتصلة من كثب بالفكر اليونانى، الذى واجه الدين متشبعا بفكر"أرسطو " ، وبتيار خفى من الأفلاطونية المحدثة Néoplatonisme (٢٥٠ ـ ٥٥٠ ق.م) التى لعبت دورا بارزا فى الفلسفة الأرسطية . ومن ثم أصبح الاختيار بين الفلسفة والدين يمثل مشكلة لمفكرى هذا العصر ، هل يكون البدء باللاهوت théologie . أم بالفلسفة Philosophie بمعنى آخر كيف يمكن التوفيق بين عناصر الدين والفلسفة بحيث لايصبح هناك ثمة تعارض بينهما ؟

لقد عرفت هذه المحاولات التوفيقية " بالمشكلة المدرسية "وكانت تعنى محاولة التوفيق بين الحقائق المنزلة التى تقول بها الكنيسة عن طريق الوحى وبين النظر العقلى . فقد تصور المدرسيون Scolasti-ques أن الإنسان باعتباره حيوان ناطق قد خلق على صورة خلق الله ، لكن عقله البشرى قد فسد بفعل الخطيئة الأصلية ،ولذلك يجب على العقل التسليم بما ينزل به الوحى، فى حالة حدوث تعارض بينه وبين ظاهر الوحى ، فإذا حدث وأنكر العقل حقائق الوحى أو عارضها فهو بذلك يقع فى خطأ كبير ، إذ يعنى ذلك أنه ينكر معقولية الوجود من حيث أن العقل والوحى كليهما يلتقيان عند مصدر واحد فريد هو

طبيعة الذات الإلهية ، التى تعد سرا لايمكن إستكناه حقيقته ، ومن هنا - فإن العقل البشرى يظل بعيدا عن الإيمان وما يمنحه للإنسان من نعمة إلهية Grâce Divine .

من هذا المنطلق عانى التعليم فى العهد المدرسى أزمة عقلية خطيرة ، فكان يمارس فى مدارس الكنائس ، وقد أنشأ "شارلمان" Charlemagne (٧٤٢ - ٨١٤) كثيرا من المدارس ، التى كان يدرس فيها آباء الكنيسة Pères de L'Eglise ممن حاولوا أن يلبسوا أغراضها الدينية لباسا فلسفيا متحررا من قيود الدين . إلا أن ما درس فى هذه المدارس قد أفصح عن نوايا رجال الدين ، فقد درسوا المناهج والنظم التى لاتخرج عن نطاق الآخرة ، والعالم الغيبى مستندين فى ذلك إلى تصورات عقلية جوفاء ، انحدرت إليهم عن فلاسفة اليونان ، وخاصة " أرسطو " ؛ وكان نتيجة ذلك أن حدث صراع بين الفكر الفلسفى والدين ؛ أى بين " العقل " و "الوحى" استبعد فيه أصحاب السلطة من رجال الكهنوت رجال الكنيسة المفكرين وكالوا لهم التعذيب ، وفرضوا عليهم الغرامات ، كما سعوا فى نفيهم وسجنهم وتعذيبهم ، وهاجموا أفكارهم التى عبرت عن حرية الرأى ، وبهذه الكيفية فرضت الكنيسة سلطانها على شتى جوانب الحياة تصبغها بصبغة دينية ، فانعدمت حرية النظر ، وضاعت الديمقراطية فى سيطرة الدكتاتورية الكنسية ، إذ أن البابا وقد تصور نفسه خليفة الله على الأرض ، كانت قد تمثلت بين يديه سلطة الأمر والنهى ، والثواب والعقاب الإلهى ، بما يمنحه للرعايا من صكوك الغفران ، فأغفلت بذلك

منافذ الفكر الحر ، وتعدى الأمر إلى مواجهة رجال الجامعات ،وعزلهم وقصر أبحاثهم على ما يتعلق بأمور الدين ،وما يخدم أغراض الكنيسة كما وجهت إلى هذه الفئة تهمة الكفر والسحر، وأودع الكثير من العلماء والمكتشفين السجون ، وعلى هذا الحال مثلت هذه الأعمال المضادة للكنيسة كقمع الحريات ، ورفض الأفكار ، نوعا من السيطرة الدينية على مجالات الحياة الفكرية وهى تتمسك بفكر " أرسطو" وترى أن الخروج عليه أو رفضه مروقا وإلحادا.(١)

أما آراء القديس" أوغسطين" Saint Augustin

(٣٥٤ - ٤٣٠) فقد كانت من بين العوامل التى زادت الموقف سوءا خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين، إذ كان ممن دعوا إلى الإيمان المسيحى كى يتعقل الانسان ،فمزج تعاليمه اللاهوتية بروح فلسفى أفلاطونى، وأسس فكره فى ضوء تعاليم الكتاب المقدس المسيحى ،على غرار ما فعل الآباء الممجدون(٢) ، وكانت عبارته :

---

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ،مكتبة الآداب ، بالجماميز - القاهرة ١٩٤٧ ص ٧٦ .

(٢) أطلق مصطلح الآباء الممجدون على الحركة التى تبنا ها (الآباء المدافعين عن اللاهوت المسيحى فى مواجهة المتشككين والمعترضين من اليهود والوثنيين)وهى تشبه حركة علم الكلام الإسلامى لانها تعد أيضا بمثابة علم الكلام المسيحى. كان على رأس هذه الحركة منذ البداية " كليمان " و " أوريجين" وقد نشأت فى الإسكندرية يذهب جيلسون فى قوله عن هذه الحركة :" إلى انها كانت تعنى " دفاع قانونى عن المسيحية " فجميع الأعمال والأقوال التى تمجد المسيحية وتعظمها كانت بمثابة دفاع فى سبيل حصول البابوات =

" إجبروهم على اعتناق دينكم" وهىمن أقوال السيد المسيح،وكذلك ما صرح به فى كتابه" تعليقات على سفرالتكوين" من أنه ليس فى الوسع التسليم برأى لاتؤيده الكتب المقدسة ، كانت جميع هذه الأقوال من بين العواملالتى زادت من حدة الموقف . فقد آمن"أوغسطين"بأهمية الكتب المقدسة ،وعظمسلطانها على المؤمنين بها،ولهذا كان لموقفه آثار خطيرة فى عرقلة الفكر الفلسفى، لاسيما بعد التصريح بآرائه اللاهوتية عن أن مدينة الله هىالسماء،ومدينة الشيطان هى الأرض مما أدى لوقف التقدم العلمى، فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين هو المرجع الرئيسى للعلم.ومن النظر إلى موقف "أوغسطين"(1) نجد أنه يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة ، ويفسح الطريق أمام الروحانية الأفلاطونية . لكننا من جهة أخرى نرى أن موقف"توما الاكوينى" (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يحاول التوفيق بين الميتافيزيقا،وتعاليم الكتاب المقدس بهدف تبرير العلم الكاثوليكى ومحاولة التقريب بين العقل والايمان ، فأحل الأول فى المرتبة الأولى باعتباره مكملا للثانى ومشتركا معه أكثر من كونه يفسره ، ومن أجل ذلك حاول تنصير فلسفة " أرسطو " وجعلها ملائمة لتعاليم الكنيسة والوحى المسيحى،

= على الحق القانونى لوجود المسيحيين فى الإمبراطورية الرومانية وهى رسمياً وثنية " .

Gilson; Etienne : La Philosophie au Moyen age Poyot Paris, Saint Germain 1962 p.15.

(1) يقترح العودة فيما يتعلق بالفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط الىالدكتور حسن حنفى حسنين فى كتابه :"نماذج منالفلسفةالمسيحية فىالعصر الوسيط ،أوغسطين، أنسلم ،توما الاكوينى" . دار الكتب الجامعية ، ١٩٦٩ طبعة أولى.

وذهب دون الخروج عن دائرة اللاهوت إلى تأكيد أثر الكتاب المقدس باعتباره " كلمة الله " وأنه يجب أن نفهم حتى نؤمن"(١). في ضوء ذلك تجمد العلم بعد أن أصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسي، فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل ، كما تلاشت دروب الابتكار والخلق، حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط ، هي مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع(٢) ، ومن هنا فقد انحصر الفكر في دائرة اللاهوت ،وأرجع كل شيء الى الله.

مما سبق يتضح لنا أن الفكر في العصر الوسيط قد اصطبغ عامة بطابع لاهوتي صارم، طبقته الكنيسة تحقيقا لسلطانها. وأن موقف " أوغسطين " قد زاد الموقف سوءا ،إذ أنه قد دعا إلى الإيمان في سبيل الفهم. وهنا فقد تلاشت دائرة العقل في دائرة اللاهوت،وأصبح كل تفكير فلسفي وكل فهم عقلي ، هو تفكير ديني إيماني.

وعلى هذه الحال يمكننا القول بأن التفكير الفلسفي في العصر الوسيط ،وقد تأثر بفكرة"توما الاكويني" الذي دعا إلى التعقل لبلوغ الإيمان لم يختلف كثيرا عما كان عليه من أثر لاهوتي ظاهر، لاسيما وقد نادى باستخدام العقل في سبيل وصول الإنسان إلى الإيمان ، وهنا نجده يقدم الأول على الأخير ،إلا أنه كان يرى أن

---

(1) O' Connor; D. J : Acritical History Of Western Philosophy the Free Of Golencoe, U.S.A. 1964 p. 100.

(٢) عثمان أمين، محاولات فلسفية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ص ١٦٧ .

العقل Raison وسيلة لنصرة الإيمان Foi وتبرير الدين فى نهاية الأمر ، وهذا هو ما نرمى إليه فى هذه الخلاصة .

لكن الحال لم تستمر على هذه الصورة طويلا، لأن الفكرالمسيحى كان قد أخذ فى التغير والتشكل تدريجيا منذ القرن الثانى عشر فظهر تميز بين مصطلح" الفلسفة " ومصطلح "القداسة " Saintеté حيث عبر الأول عن وجهة نظر المارقين، بينما عبر الثانى عن وجهة نظر آباء الكنيسة ، أو من يتحدثون باسم الوحى المسيحى.

ثم يتقدم القرن الثالث عشر ، وهو ما عرف بفترة الاستيعاب النقدى لأرسطو والفلسفة ، كما عرف بعصر العلم ،ودوائر المعارف،فتظهر فيه ثمرات الفكر الوسيط، وقد استخدم اللاهوتيون التابعون لأوغسطين المعرفة والمنهج الأرسطى، وأخضعوها لتعاليم اللاهوت المسيحى، ومن أمثال هؤلاء " بونا فنتورا" Bonaventure (١٢٢١- ١٢٧٤) وكذلك" البرت الكبير " Albert Le Grand (١١٩٣- ١٢٨٠) الذى وضع تلميذه "توما الإكوينى" أصول الفلسفة فى العصر الوسيط وهو مزيج من الأفكار الأرسطية واللاهوت المسيحى .

ولا يفوتنا أن نشير لموقف الرشديين Averosists الذين وصلوا إلى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها وبين اللاهوت . كما ظهر الغزالى حجة الاسلام يواجههم فى حزم.

ولم تقتصر هذه الموجة المضطربة من الصراع الفكرى على مجالى الفلسفة والدين فحسب، بل تعدتها إلى مجال العلم أيضا ، فظهر عدد من العلماء أسهموا فى وضع أسس العلم الحديث" كروجر بيكون Bacon (Roger) " (١٢١٤ - ١٢٩٤) الذى دعا إلى التجربة فى العلم

"وابيلار بيير" Abelard (Pierre) " (١٠٧٩ - ١١٤٢) الـذى رأى أنه لايجوز للإنسان إيمان بدون فهم وتعقل ، ولعل العبـارة الأخيرة لتعبر خير تعبير من جوهر الصراع فى هذه المرحلة التـى قدمت العقل على النقل، وسبقت الفهم على الإيمـان ، إلا أنه حتى نهاية القرن الرابع عشر فإن تـاريخ الفكر المسيحى لم يكن يتعدى مجـرد مجهود يعبر عن وفـاق العقل الطبيعى والإيمـان.

كانت هذه هى الحالة التى تقلب فيها الفكر الفلسفى خـلال العصرالوسيط . نرى كيف أنها كانت صورة من صور الصراع بين الفلسفة والدين ، وهى مرحلة - على مالاحظناه - مزّجت بين الفكر الفلسفـى وخاصة فكر اليونـان ، وبين الوحى الدينى السمـاوى ، فكـان الهـدف الاساسى من عملية التوفيق هو الإعلاء من شأن العقل، وارساء قواعده. ولذا يمكننـا القول مع " بوترو " Boutroux فى هـذا الصدد : " لقد أرضت المسيحية فى هذا العصر مطالب العقل حيـن استعارت ثوب الفلسفة اليونـانية غير أن هذا الامتزاج العرضى لـم يستمر إلى الأبد "(1)

الاتجاهات الفلسفية التى سادت العصر الوسيط :

يعد العصر الوسيط هو الفترة التى اتصل فيها الدين بالفكـر الفلسفى اليونـانى بشكل واضح كبير، وقد اشترك فى هذه التجربـة

(1) Boutroux ; Emile: Science et Religion dans La Philosophie Contemporaine Ernest Flammarion, Paris 1947. p II.

اليهود والمسيحيون والمسلمون كل حسب عقيدته . كما أخذت الفلسفة اليونانية طريقها إلى هذه الطوائف الثلاث فى ثوب الأرسطية ، مع تيار خفى من الأفلاطونية المحدثة ،التى كان لها تأثير على التفكير الأرسطى .

ولقد واجهت الديانات الثلاثة أولوية الاختيار بين اللاهوت والفلسفة ؟ وكيف يتمكن أصحابها من محاولة التوفيق بينهما؟والقضاء على أى تعارض فى هذا المجال، ولاشك فى أن هذه المحاولات كانت جديرة بالنظر والبحث فى هذا العصر، كما كانت مثار جدل كبير بين الطوائف المختلفة ، فهل يؤمن الإنسان أولاً ثم يتعقل بعد ذلك ؟ أى أن يتعقل من أجل أن يؤمن ، وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الايمان ؟ .

وهكذا يتبين لنا أن فكر العصر الوسيط كان لايتعدى فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية ،لعل الإنسانية فى هذه الفترة المتوسطة من تاريخها ،قد أرادت أن تجمع بين فلسفة اليونان .. التى كانت تهدف الى إخضاع الفكر للمنطق ، وبين ماورثته من أمم الشرق القديم فى مصر وبابل والهند وفارس من معتقدات تقر بعجز العقل وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلهية المسيطرة على الكون عن طريق التسليم بالغيبيات (١) Esotériques .

وإذا ما نظرنا إلى طبيعة الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط بعيدا عن مجال الدين، وجدنا أنه حتى فى مجال العلم كان يغلب الإيمان على الفهم ، والنقل على العقل ، كما توقف العلماء عن الابتكار والخلق،

---

(١) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦١ ص ٥٣

ولم يبرز سوى علماء وفلاسفة درسوا فى نطاق تعاليم الكنيسة ، مثل القديس أوغسطين .

ويعد القرن الثانى عشر بوجه خاص فترة تأثر بالفلسفة اليونانية وهى ما وقفت الكنيسة المسيحية فى سبيلها . وقد ساعد فلاسفة العرب واليهود على تقريب هذه الفلسفة اليونانية إلى العقل الأوربى ، بفضل حركة الترجمة من العربية والعبرية إلى اللاتينية فى أسبانيا وإيطاليا على الخصوص .

وقد نظر لهذه المرحلة باعتبارها ميدانا خصبا لكتابات كثيرة من الفلاسفة والمؤرخين الذين حقر البعض منهم من شأن الفكر فى هذه العصور لاستناده على آراء " أرسطو " ، وعلى منطقه القياسى الأجوف وقالوا : " إنه ينبغى أن نتخطى هذه العصور سريعا الى عصر النهضة " ، إلا أن بعض مؤرخى الفلسفة يذهبون إلى أهمية هذه المرحلة بقولهم : " لقد انحدرت المدنية الحديثة فى حقيقة أمرها عن هذه العصور ، وأنه لايمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة ، وفهم مصطلحاتها ، بغير العودة إلى المذاهب المدرسية " (١)

ننتقل بعد هذه المقدمة إلى بحث صورة الصراع بين الفلسفة والدين فيما يتعلق بالأديان الثلاثة اليهودية ، والمسيحية ، والإسلام .

---

(1) Russell; B : A History of Western Philosophy London 1947 p 74.

أ ـ اتجاه الفلسفة اليهوديـــة :

إذا بحثنا فى هذا الاتجاه فاننا نتساءل هل كان لليهود حقا فلسفة ؟ وهل كانت لهم نظرات فى الكون كما كان عند اليونان الأوائل؟ أم أن نتاجهم العقلى قد ارتبط بأفكارهم الدينية ؟

لقد اتسم تفكير اليهود ـ طوال تاريخهم ـ بالطابع المـــادى أكثر من الروحى، لكن هذا لم يكن يعنى أنهم افتقروا إلى الإنتـــاج الفكرى ، أو أنهم لم يضيفوا شيئا إلى عالم الفكر[1].فعلى الرغـم من لفظ المجتمع اليهودى " لسبينوزا " Spinoza (Baruch) (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) فى بادئ الأمر ، إلا أنه يعد بعبقريته الفكرية نتاجا للفكر اليهودى الأصيل، فضلا عن هذا فإننا نلمح فى ثنايا فكر اليهود مسألة التشبيه والتجسيم التى تسربت بعض عناصرها إلى الفلسفة الإسلامية وحوربت من قبل فلاسفة المسلمين،وعلماء الحديث.

لقد كان لليهود فلسفة إبتداء من "فيلون السكندرى " Philon Le Juif (١٣ق٠م ـ ٥٤ بعد الميلاد) . و" سبينوزا" حتـــى " بيرجسون " Bergson (Henri) (١٨٥٩ ـ ١٩٤١).

أما فيلون السكندرى ـ وهو يهودى مصرى ـ فقد امتزجت فلسفته بعناصر فيثاغورية Pythagorisme وأفلاطونيـــــة ورواقية Stoicism ، وهو لايفصل بين الفلسفة والديـــن، بل يتخذ الدين أصلا مفسرا للفلسفة ، مما جعله يتصور الوجود مزيجـا

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ،دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢ ، ص ٢٤٩ .

من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية ، فالله عنده مفارق للعالم، خالق له ، معنى به ،ولكنه أبعد مما يتصوره العقل وهو العلة الأولى(١)

وقد قيل عن فيلون :ـ إنه أفلاطون يتكلم بالعبرية ،وأنه أول من وضع أسس الرمزية Symbolisme في الفلسفة ، فـي محاولته لتفسير النصوص المقدسة ؛أى (العهد القديم) تفسيرا رمزيـا لكى يمهد بذلك لإلتقاء الدين مع الفلسفة ، وقد سادت بعض أفكاره العصر الوسيط خاصة فى " المنتخبات.(المختارات) التى كانت شائعة آنذاك"(٢)

والحق أن الديانة اليهودية فى حد ذاتها تعد نقطة تحول هامة فى جانب العقيدة التى تطورت من شكلها الأسطورى(٣) Mythique والوثنى(٤) Idolatrique إلى صورتها السماوية كمـا يبدو لنا فى المسيحية والإسلام.

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ،دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢ ، ص ٢٤٩ .

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) الأسطورى : الأسطورة المعروفة لدى الشعوب البدائية ، عد إلـى موسوعة الدين والأخلاق "Ensyclopedia Of Religion and Ethics Edited by James Hastings, New York.U.S.A Charles Scribners Sons 1937 Volume VI(God - A. Lang) - Primitive and Savage. 243.

(٤) الوثنى : كما يتضح لنا من الغنوصية والمزدكية والمانوية ، أنظر كتاب الدكتور محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقيـة عند شهاب الدين السهروردى، دار الطلبة العرب ، بيروت ١٩٦٩ ، الفصل الثانى ص ٧٧ — ٨٥ .

ب - اتجاه الفلسفة المسيحية :

وإذا كانت الصلة بين الفلسفة والدين قد بدت فى اليهودية على ما رأينا من قبل ، فهل اختلف التصور بالنسبة للمسيحيين فى العصور الوسطى ؟ أم أن الحياة العقلية فى العصر الوسيط شهدت أفكارا جديدة ، بحيث يمكننا فى نهاية الأمر أن نفصل بين ما هو دينى خالص وما هو ميتافيزيقى بحت .

إننا نجد "أوريجين السكندرى" Origène (١٨٥- ٢٥٤) مثلا ، يضع لنا فى كتاب " المبادىء" مصنفا فلسفيا ، يعرض لنا مذهبا فلسفيا متكاملا قائما على التفسير العقلى،ولهذا فإنه يضع حدا فاصلا بين الفلسفة والدين(١) . وبمقتضى هذا الفاصل استطاع أن يزودنا بفكرته الفلسفية عن إدراك وجود الله عن طريق العالم الخارجى والضمير بإعمال العقل التفسيرى المفسر لما وراء الطبيعة ،بعيدا عن نصوص الكتاب المقدس ، ولكن الشراح يذهبون إلى أنه قد" اختلط عليه الأمر بين الفلسفة والدين ولم يوفق عن يقين إلى صحة الحدودبينهما"(٢) على حين أننا لا نجد مثل هذا الاختلاط لدى القديس" أوغسطين" الذى ربط الميتافيزيقا باللاهوت ولم يضع فاصلا بينهما ، وهذا ما يتضح لنا من آرائه الأساسية فى " مدينة الله" ، فبينما نجده يرفض أفكار " طاليس" و " أنكسمانس" والرواقية والأبيقورية ،نجده يصل فى نهاية الأمر إلى وحدة الوجود . كما سيتضح بعد ذلك من فلسفة

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٢٧٦

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٤ .

"سبينوزا" . وتتباين تأثيرات الفلسفة على الدين ويتغلغل الدين في الفلسفة مرة أخرى لتصبح الفلسفة أكثر امتزاجا بالأفكار الصوفية لدى رجال مدرسة الإسكندرية وذلك في نهاية العصر الهللينستي الذي شهد حركة احياء مذهب كل من " أفلاطون" و" أرسطو" بصورة تتفق مع روح العصر ونزعته التلفيقية . وقد كانت فلسفة " أفلوطين " التي قدمت منذ قيامها نسقا صوفيا تطهريا من أهم المذاهب التي كانت مثار النظر في مجال الفلسفة والدين في هذه المرحلة ولا سيما في نظرية" أفلوطين" عن الصدور والفيض التي اشتملت على فكرة الأقانيم الثلاثة ، وهي فكرة مسيحية تحولت عند "أفلوطين " فلسفيا إلى الواحد وهو في قمة الوجود، ويصدر عنه العقل الذي تصدر عنه النفس الكلية ، وكل واحد من هذه الأقانيم يشير إلى الموجودات بطريقة ما(١).

وقد وصلت نظرية الصدور والفيض إلى المسلمين وفحواها كما وردت عند "أفلوطين" هي أن المعرفة الإلهية روحية خالصة فلا تحدث معرفة بالله ، أو تقربا إليه بدون الرؤية ، التي لاتحدث إلا في غيبوبة تتجاوز النفس بها الجسد لتصعد إلى المقام الأعلى، حيث تكون في حضرة الحقيقة المطلقة .(٢)

---

(١) ارجع في هذا الموضوع إلى " تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة د. محمد على أبو ريان - الفصل الرابع ص٣٢٦ وما بعدها.

(٢) ارجع في هذا الموضوع إلى " أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي" الدكتور : محمد على أبو ريان الباب الرابع والخامس .

لدينا إذن أربعة اتجاهات أساسية فى هذه الفترة ،نوجزهـــا على النحو التالى :

الاتجاه الأول : إتجاه لايفصل بين الفلسفة والدين ، بل يفسر الفلسفة بالدين ، وقد اتضحت أبعاده عند " فيلون" السكندرى .

الإتجاه الثانى: اتجاه يضع حدا فاصلا بين الفلسفة والدين كما تبين لنا ذلك عند " أوريجين " .

الاتجاه الثالث : ويمثله القديس" أوغسطين" ، الذى يربط الميتافيزيقا باللاهوت بشدة ويفسح المجال أمام الروحانية الأفلاطونية

الاتجاه الرابع: تمثله مدرسة" أفلوطين " بعد منشئها الأول فى نهاية العصر الهللينستى، وقد تغلغل الدين من خلال هذه المدرسة فـــى الفلسفة عن طريق التصوف لينتهى إلى روحانية مطلقة .

جـ ـ اتجاه الفلسفة الإسلاميـــة

الحق أن الفلسفة الإسلامية كان لهادورها البارز فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين، لما كان لها من تأثير على فكر القدس " توما الاكوينى" وهو من أكبر مفكرى الغرب ، والسؤال الذى نريد أن نطرحه ونحن نعرض لمثل هذا الموضوع هو :

هل كانت للإسلام فلسفة ؟ ومن أين نبعت ؟

ويشهد الواقع أنه كان للإسلام فلسفته التى نبعت ونشأت فـــى أحضان الكتاب والسنة النبوية الشريفة . فمن القرآن الكريم استطـــاع

المسلمون الخروج إلى الحياة العملية يواجهون مشاكلها ويعيشون تجاربها ويحاولون التكيف معها ، فتوصلوا إلى المنهج " منهج البحث التجريبي الاستقرائي " كما كان للإسلام منهج تجريبي تأملي إدراكي مختلف عن منهج اليونان ،فاستخدم المسلمون هذا المنهج التجريبي في دراساتهم وسبق الفلاسفة إلى ذلك علماء الأصول في قياس الغائب على الشاهد(١) وفي السبر والتقسيم(٢) ، ثم درسوا كتب الطب والعلوم والطبيعة

---

(١) قياس الغائب على الشاهد :يذهب هذا البرهان أو الطريق إلى أنه يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما ، فيجب أن يقضي على كل من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها في الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم مايوجبها .ويعطي الباقلاني أمثلة " لهذا بأن الجسم إنما كان جسما لتأليفه ،وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه ، لكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة كما أن الصفة تقتضي الوصف فإذا ثبت أن كون العالم عالما شاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب عالما معللا بالعلم أيضا وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات .

- د. علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ، دار المعارف بالإسكندرية ١٩٦٦ جـ١ ص ١٣٠ .

(٢) مسلك السبر والتقسيم :

يعد مسلك السبر والتقسيم من الأدلة أو الطرق التي سبق المسلمون في التوصل إليها فلاسفة العلوم الأوربيون ، كما يعد مظهرا من مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين. وبالإضافة الى هذا المسلك توجد مسالك أخرى كمسلك الطرد والدوران،وتنقيح المناط. أما معنى مسلك السبر والتقسيم فيعني" أن يبحث المناظر عن معان

والفلكية . وكل هذه المجهودات إنما تؤكد أنه كان للمسلمين فلسفة ، وكان لهم منهج فلسفي وعلمي[1] . أما الآراء التي دخلت على الفلسفة الاسلامية الأصيلة ، فكانت نتاج حركة تلفيقية قوامها ما نقل إليهم من الفلسفة اليونانية بالإضافة الى شروح وتعليقات الاسلاميين،وقد هاجمهم الغزالي (أبو حامد محمد الغزالي ١٠٥٩ - ١١١١م) فيكتابه " تهافت الفلاسفة " لخروجهم على العقيدة ولم يتوقف الإمام الغزالي فيحملته ضد الفلاسفة ،بل استمر يفند مزاعمهم ويكفرهم ويؤكد قوله هذا في " المنقذ من الضلال " مشيراً إلى أن الفلسفة :" أحاصيلها ما يذم منها ولايذم،وما يكفر قائله وما يبدع فيه ومالايبدع ، وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق، ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك،وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق ، وكيفية استخلاص طرف

= مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحدا واحدا،ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه أو هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل وتصلح للعلية في بادئ الرأي ثم ابطال مالايصلح منها ، فيتعين الباقي للعلية .

ويمكننا أن نستنتج أن للتعريففي هذا المسلك عمليتين إحداهما الحصر وثانيتهما الابطال ،ولم يتفق الأصوليون جميعا علىاعتبار السبر والتقسيم دليلا على اثبات العلة بل انقسموا في ذلك إلى قسمين : قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح فيإثبات العلة. وقسم آخر يرى أنه ليس دليلا بل شرط دليل،ومن الجدير بالذكر أن الباقلاني اعتبر السبر من أقوى الأدلة فياثبات علة الأصل وكذلك الغزالي. (نفسالمرجع السابق ص ١٧٤، ص ١١٥).

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ،دار المعارف ، بالإسكندرية ١٩٧١ ج ١ . ص ٢٥.

الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم "(١)

وهنا وقف الغزالى مدافعا عن العقيدة ضد الفلسفة ومن تأثر بها من الفلاسفة الإسلاميين .

الحركة المشائية الإسلامية بين الدين الإسلامى والفلسفة اليونانية :

تعد الحركة المشائية الإسلامية خير معبر عن حركة التوفيق بين الفلسفة والدين ،والمشاؤون جماعة من الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابى والكندى وابن سينا Avicenne (٩٨٠ - ١٠٣٧م) وجاء من بعدهم ابن رشد Averroes (١١٢٦- ١١٩٨م) فحذا حذو أرسطو الحقيقى وأشار إلى إتصال الحكمة بالشريعة وحاول التوفيق بين الوحى والعقل كما ' مزج بين الفلسفة والدين، وذلك بالاستدلال بالقرآن الكريم على وجوب النظر العقلى ، حتى يتمكن الاسلاميون من الانتفاع بتراث اليونان وخاصة " أرسطو" ، وذلك بتأويل النصوص الدينية حتى تتمشى مع منطق العقل السليم ، وقد عرض ابن رشد لهذا المنهج فى كتابه " فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" وكذلك فى " الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" إلا أن هذه المحاولة من جانب ابن رشد قد أثارت الشكوك حول تمسكه بعقيدته الإسلامية أو اتجاهه

---

(١) عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال ، ابو حامد محمد الغزالى ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥ ص ٣٣.

إلى " أرسطو"[1] بعد أن حاول شرح فلسفته وقربها من الإسلام والمسلمين وفي سبيل ذلك فقد قام بالرد على هجوم الغزالي له في كتابه المشهور " تهافت التهافت " معنيا بالمسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها وهي : مسألة إنكار بعث الأجساد ،وقدم العالم، ومسألة قصر علم الله على الكليات غير إنه لم يوفق في ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن فلسفة ابن رشد قد أفادت الفكر الغربي بصورة كبيرة وخاصة عند " توما الاكويني" والذي دعا - وجود هذا التشابه بينهما - بعض الآراء[2] إلى القول : باتفاقهما في الغاية والمنهج

ولذلك فقد ظهرت توموية رشدية لاتينية تتعصب لابن رشد وأوغسطينية متأثرة بابن سينا، متعصبة له، ودب الصراع بينهما. لكن المشكلة التي عاناها الفكر المسيحي هي اشتداد الصراع بين الفلسفة والدين ثم محاولة التوفيق بينهما والتي سبق أن اعتنقت الفكر الاسلامي وبلغت ذروتها عند ابن رشد كما ذكرنا وانتقلت بعد ذلك بكل جوانبها وأشكالها إلى العالم المسيحي فتأثر بها في العصر الوسيط وعصر النهضة وبدايات العصر الحديث .

كانت هذه صورة من صور الصراع بين الفلسفة والدين في مجال الفلسفة الإسلامية عبرت منها الحركة المشائية التي استهدفت التوفيق بين

---

(١) محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ،دار المعارف بالإسكندرية الطبعة الثانية ١٩٧١ ، ص ٢٠ .

(٢) محمود قاسم : ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ ص ٨٨ .

الفلسفة اليونانية الملحدة ، التى لم تعرف نعمة الوحى[١] ،وبين الدين الإسلامى الحنيف .

ثالثا : الفلسفة والعلم والدين فى عصر النهضة والعصر الحديث

شمل عصر النهضة القرنين الخامس والسادس عشر (١٤٥٣- ١٦٩٠) وهو ينقسم إلى مرحلتين ، المرحلة الأولى وهى ما تعرف بالمرحلة الإنسانية وتبدأ من عام (١٤٥٣ - ١٦٠٠) . ثم مرحلة العلم الطبيعى وتبدأ من (١٦٠٠ - ١٦٩٠) ، وهى فترة نشأة الفلسفة الحديثة .

أما فيما يتعلق بعصر النهضة ؛ فإن التقدم العلمى كان نواة التغيير الذى حدث فى هذه المرحلة[٢] ، وما نتج عنه من تغييرات هائلة فى مجال العلم الطبيعى، أدت إلى تغيير مسار العلم ، فتغيرت معها النظرة القديمة إلى العالم .. إذ أصبح لدينا تصور جديد للطبيعة وكذلك منهج جديد[٣] أحدث انقلابا فى مجالات الحياة العلمية والأدبية والفنية والسياسية ، يصور كولينز هذا العصر بقوله:" إنه يعد أعظم

---

(١) على سامى النشار : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢١ .

(2) Gilson ; E : La Phlosophie au Moyen Âge. Payot Paris, Saint Germain 1962 p 761.

(3) Hoffding ; H : A History Of Modern Philosophy London 1935 p.9.

تمجيد للإنسان وملكاته "(١)

وقد انسحب هذا التغيير بدوره على مجال الدين الذى أصبح بفضل العلم وذيوع التجربة وتقدمها مثار تساؤل ، ومحط بحث من جانب العلماء والفلاسفة ازدادت معه حدة الصراع بين الفكر والإيمان. وقد كان تقسيم العالم الطبيعي إلى حدود كمية ، والتصورالذى ساد آنذاك عن حركة العالم الميكانيكية ،وكذلك التقدم فى علم الفلك والهندسة من عوامل الشك فى معرفة الإله ،والطبيعة ومن ثم فإن روح النهضة وذيوع العلم الحديث(٢) كانا بمثابة خطوة جديدة فىتاريخ الفكر الإنسانى ، عمقت معها هوة الصراع بين الايمان والفكر الحر، فقد غيرت روح هذا العصر من الطابع الدينى الصارم الذى انطوى عليه

---

(1) Collins, D, James : God in Modern Philosophy U.S. A Chicago. 1959 p 37.

(١) برز فى هذه الفترة عددمن العلماء الذينتوصلوا إلىالعديد من المكتشفات العلمية نذكر منهم "جاليليو" Galilié " وكبلر " Kepler " ونيوتن" Newton وغيرهم . للوقوف على تطورات العلم وآثارها فىعصر النهضة يقترحالرجوع إلى المصادر التالية :

A- Russell ; B : A History of Western Philosophy New York 1966. p 547 - 572.

B- Russell; B : Wisdom of The West , New York, 1967 p 246 - 248.

C- Sichel ; Edith : The Renaissance , London 1940.

لاهوت العصور الوسطى وتكفى الحركة البروتستانتية [١] Protestan-tisme بزعامة لوثر (Martin) Luther (١٤٨٣- ١٥٤٦) شاهدا على ذلك، فقد جعلت الطريق مباشرا بين الإنسان والله، عن طريق العبادة المؤدية إلى النجاة والخلاص، ومن هذا المنطلق التصوفي المسيحي انفصل الدين عن نير السلطة الكنسية الحاكمة، وأزاح عن كاهله نير اللاهوت والفكر الأرسطي المتوارث. من هنا كانت حركة الإصلاح

---

(١) تعد الحركة البروتستانتية أول هجوم سدده لوثر وكالفن إلى المنهج المدرسي، فقد هاجما المدرسيين في موقفهم الإيماني الذي نتج عن تفسير الكاثوليك للحقائق الأولى في الإنجيل عن طريق الكتاب المقدس، وفي سبيل البحث عن الحقائق الأولى لإيمانهم كانوا يلجئون إلى الكتاب المقدس والمجامع الكاثوليكية المقدسة. وفي ضوء هذا الموقف الكاثوليكي انطلق المذهب البروتستانتي يحتج على هذه الطريقة في العبادة، بدون أن يشكك في قيمة وقدسية الكتب المقدسة فرأى أتباعه أنه لا اجبار على أي مسيحي في البحث عن مفاهيم الدين ومعانيه في التعليقات الكاثوليكية، بل عليه أن يجتهد بذاته، ويسعى مخلصا راجيا نعمة الله بطريقته الخاصة، وبقلبه الزاهد في حب الله وطاعته؛ وقد ضمن هذا الاتجاه في طياته اليقين الكامل للإنسان، في تفهم كتب الدين ومواقفه بذاته عن طريق العبادة، وانطلاقا من هذا الموقف فقد هوجمت السلطة الكاثوليكية لتزمتها المطلق.

- Cresson . André, Laphilosophie Francaise Libraire . Arnauld . Colin, Paris 1944.

الدينى . بمثابة رد فعل لما أحدثه تطور العلم والتجربة من شك بصدد معرفة الإله بالوسائل الفلسفية ، التى فسرت الصلة بين الإنسان والله من منظور علمى بحت ، عن طريق كمية الحركة ،والامتداد وما يشمل العالم من نظام . إلا أن حركة الإصلاح الدينى قد استبعدت جميع هذه الوسائل ، وجعلت الطريق مباشرا بين الإنسان والله وسيلته الإيمان والعبادة ؛ وكنتيجة لهذا الاتجاه فقد استبعد الفكر الأرسطى وأفسح المجال للأفلاطونية المثالية التى امتزجت معها مبادات العهد القديم فأصبحت سمة من سمات التغير فى هذه المرحلة ،وخاصة بعد ظهور الاتجاهات الرواقية إلى جانب الأفلاطونية وكذلك الأبيقورية Epicurien وغيرها من مذاهب القدماء.

ولم يكن ظهور هذه التيارات اشارة إلى أفول الأرسطية ، فقد تسللت إلى الفكر فى تيار أضعف مما كانت عليه من قبل. وكان من نتائج هذه المرحلة أن انقسمت الآراء الدينية .إلى طائفتين ؛ تابعت إحداهما أفلاطون ،وهى تسعى إلى استلهام دين طبيعى،بينما تابعت الأخرى " أرسطو " وابن رشد شارحه الأكبر ،لذا يحق لنا أن نقول مع"بوترو" : " إنه وكما وفقت الكاثوليكية بين فكر"أرسطو" ولاهوت الآباء فى العصر الوسيط ،نجد البروتستانتية وقد جمعت بين " أرازمس " والوجدان الصوفى، وبذلك مضت المسيحية فى طريق جدد شبابها "(١)

---

(1) Boutroux ; E: Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine. Ernest Flammarion Paris 1947. p 13.

وبالاضافة إلى الاتجاهات السابقة يظهر مذهب الشك " يتزعمه " نيقولا دى كوسا " Nicolas (de Cuse) " (١٤٠١– ١٤٦٤ م) وكالفن " Calvin (Jean) (١٥٠٩ – ١٥٦٤)، وكذلك " جيوردانوبرونو" (Giordano) Bruno (١٥٤٨ – ١٦٠٠)، وهو من أعظم فلاسفة القرن السادس عشر، وأشدهم قلقا وحماسا فى تمثيل روح عصر متغير، مضطرب.(١)

وبالنظر فى محاولات هؤلاء الفلاسفة، نجد أنها تمثل إعادة للتفكير فى مسألة اثبات وجود الله بالأدلة العقلية، فقد اتجهت محاولاتهم إلى التفكير فى مسألة معرفة الله والطبيعة، ذلك أن الصراع الذى كان قائما فى هذا العصر لم يكن منصبا على مسألة الوجود الإلهى – الذات الإلهية – أو – الصفات – فحسب بل كان يدور حول وسائل المعرفة التى تمكن فكر الإنسان المحدود من معرفة الله والطبيعة.

وبالإضافة إلى تيارات الشك السابقة نجد ظهورا لأنصار هذا المذهب عند " ميشيل دى مونتانى" Montaane (Michel de): (١٥٣٣ – ١٥٩٢)، ثم مذهب " بيير شارون" Charron (Pierre) (١٥٤١ – ١٦٠٣) و" بيير جاسندى" Gassendi (Pierre) (١٥٩٢ – ١٦٥٥) الذى دار بينه وبين " ديكارت " نقاش حاد حول معرفة الله بالوسائل الفلسفية.

---

(1) Wright; W: A History of Modern Philosophy

على أنه كان لابد من أن تحدث مواجهة بين المعترفين وأصحاب موجات الشك[1] فى اللاهوت المسيحى ،وفى الفلسفة التى تسانده ،ومن ثم فقد ظهرت تيارات ذات طابع إيمانى عند كل من الأب "مارين مرسين " Mersenne (١٥٨٨ - ١٦٤٨) الذى كان صديقا حميما لديكارت ، فذهب إلى أن الفكر هو السبيل إلى المعرفة اليقينية لله ، كما نادى بالنزعة الميكانيكية انطلاقا من الالوهية وكانت حملته ضد الملحدين والشكاك من أقوى الحملات التى واجهت أنصار مذهب الشك،على نحو ما فعلت حملة " ليونارد ليسبوس(١٥٥٤- ١٦٢٣) ضد مذهب الشكاك، واعتباره خروجا على المسيحية الكاثوليكية ، فى سبيل تحقيق شعارات الساسة أمثال " ميكيافلى" Machiavel Nicolas (١٤٦٩ - ١٥٢٧) الذى تصور أن الدين لا يتعدى حدود الاحتياجات العملية للدولة .

---

(١) تابع اللاهوتيون مذهب الشك مختلفين فى ذلك عن أتباع الأديان السماوية المؤمنين بما أنزله الوحى ، وهم المعروفين بالالهيين. وأتباع اللاهوت فئة تحاول معرفة الله عن طريق أسباب طبيعية فسموا (أصحاب لاهوت طبيعي أو لاهوت عقلى) لأنهم يتخذون من الطبيعة سبيلا لمعرفة الله ،فهل يستطيعوا بما يدركوه عنها أن يجدوا من الأسباب ما يسوغ اعتقادهم فى وجود الله مع تمسكهم باللاهوت السماوى .

Ablurey; Castells : An Introduction to Modern Philosophy. University Of Oregon.U.S.A 1963. p.7.

وهكذا زادت حدة المشكلات الفلسفية لاقترابها من اللاهوت، وازداد اضطراب الفكر الانسانى بين امتزاجه به . أو انفصاله منه ،وظل الحال على ما هو عليه حتى بدايات القرن السابع عشر الذى كان يحمل بذور ثورة شاملة جديدة على كل ما هو قديم.

ويمكننا أن نلاحظ وجود ثلاثة اتجاهات هامة فى عصر النهضة أولها: نزعة الشك الفلسفية ، وتقابلها من الناحية الثانية نزعة الإيمان ، وثالثها هي النزعة العقلانية ، التى حاولت ان تتوسط باعتدال بين مذهبى الشك والايمان ، وهى التى سادت القرن السابع عشر.

وقد تميز القرن السابع عشر - بالاضافة إلى روح الصراع الدينى والمذهبى - بالنزعة العلمية القائمة على الكشف والاختراع حتى لقد عرفت هذه المرحلة " بعصر المنهج " الذى انفصلت بتأثيره العلوم تدريجيا عن أمها - الفلسفة-،إلا أنها لم تلبث أن التقت معها فيما بعد فى صورة جديدة ، وذلك فى مجال البحث العام ، وفى فلسفة العلوم بوجه خاص. لقد كان لهذا الاتجاه الحاسم نحو المنهج والتجربة وفلسفة العلوم ، الذى تبناه القرن السابع عشر أثر كبير فى مساندة الثورة على المنطق الأرسطى القياسى، باعتباره استدلال عقيم لايصلح فى مجال البحث العلمى ، أو هو " مصادرة من المطلوب" كما ظهر المنطق الرياضى جديداً مزوداً بالرموز على يدر رسل،وليبنتز وجودفر ، وجورج بول ، وهاملتون ,وبيانو ،وفريجة ، وسمى بالمنطق الرمزى ، كما تحول المفهوم النظرى للأشياء إلى واقع عملى تجريبى، أدى إلى ثورة علمية نتج منها العديد من الاختراعات والمكتشفات ،

التى أثرت مجال الكشف والابتكار فى ميدان العلم الطبيعى.

وتخطت روح التقدم والتجديد مجال العلم ، لتنسحب على مجالات الحياة الأدبية والفنية. فإذا بتطور هائل يسرى فى كيان الفن والسياسة، والشعور القومى، والأدب . كما امتدت هذه النهضة لتشمل الحياة الاجتماعية والأخلاقية ،فتطورت الأخلاق القديمة وظهر ما يعرف بأخلاق العاطفة وأخلاق المنفعة (١) وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية.

وقد أسهمت الفلسفة الفرنسية فى التغيير الذى طرأ على هذا العصر وشمل كافة جوانب الحياة الانسانية بما فيها مجال الدين، فتجتاح هذا العصر نهضة فكرية، وبخاصة فى فرنسا وتظهر أمهات المذاهب الحديثة . وفى مقدمتها مذهب " رينيه ديكارت " الذى أسهم بدور فعال فى ثورة التجديد، وقد عبر " دلبوس " عن دور الفلسفة الفرنسية فى مجال الفكر الإنسانى بقوله :- " ماكان للفلسفة الفرنسية أن تؤدى دورها دون أن تنظر لما خلفه العقل البشرى من معارف فى محاولة لإعادة النظر فيها، حيث وجدت فى تراث الإنسانية دافعا ضروريا لأداء دورها الفكرى الرائد على الرغم من أن هذا الدور لم يكن جزءا من مهمتها أو هدفا من أهدافها "(٢)

---

(١) أخلاق المنفعة : ظهر هذا المذهب الأخلاقى متأخرا ،وإن كانت له جذور قديمة وأصول ثابتة من منظور فلسفى معين فى الفلسفة اليونانية المتأخرة خاصة الأبيقورية.

(2) Delbos; V : La Philosophie Francaise. Librairie Plon , Paris 1927. p 13.

على أن الفلسفة الفرنسية - العقلية - لم تكن ذات طابع عقلي فحسب ، فنحن نلاحظ أنها قد استوعبت اتجاهات الفكر الديني المنحدرة إليها من آباء الكنيسة في العصور الوسطى، كالقديس أنسلم" S. Anselm [1] والقديس " أوغسطين" و"دون سكوت " [2] Scotus, John Duns ويأتي بعد " ديكارت " René Descartes فلاسفة دينيين أمثال " بليز بسكال " [3] (Blaise Pascal) و"نيقولا مالبرانش" (Nicolas de Malebranche) موضوع الكتاب .

---

(١) أنسلم : (١٠٣٣ - ١١٠٩) إيطالي النشأة ، أول مفكر نسقي في العصر الوسيط، إذا استثنينا أوريجين، تصدى للمشكلات التي أثارها الجدليون في عصره بالعبارة المشهورة " إيمان يسعى إلى الفهم" ودعا إلى عرض العقيدة الدينية المسيحية على العقل ،من أهم ما قدمه لتاريخ الفكر الفلسفي ومن أهم أفكاره أيضا دليله المشهور به علي وجود الله . وهو الدليل الأنطولوجي" Ontologie "

(٢) دون سكوت (١٢٦٦ -١٣٠٨) اسكتلندي دخل الرهبنة الفرنسيسكانية ، يمزج مذهبه بين النظرية الأرسطية في المعرفة المتعلقة بطبيعة الأشياء المادية وبين النظرة الفرنسيسكانية . يرى أن موضوع التكامل الفلسفي هو الحقيقة أو الوجود غير محدد.
الموسوعة الفلسفية المختصرة ت فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبدالرشيد الصادق م د. زكي نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة ١٩٦٣ ص ٧١ ص ١٩٠.

(٣) بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٥م) فرنسي المولد والنشأة - رجل دين وفيلسوف وعالم. كان متصوفا عميق التدين، وضع أسس النظرية الرياضية في الاحتمال وقد نشر له كتابه الخواطر بعد وفاته وهو يبرهن فيه على معقولية الايمان .
نفس المرجع السابق ص ٩٤ .

الفصل الثانـــى

مشكلــة الوجــــــود (الأنطولوجيــــا)

عند " مالبرانش"

مقدمــة

أولا - وجود اللـه

ثانيـا - الذات الإلـهية

ثالثـا - الصفات الإلـهية

١- الوحدانية
٢- الأزليــة
٣- اللانهائية
٤- العلم (سبق العلم الإلـهى)
٥- القـــدرة
٦- البساطـة
٧- الحـــق
٨- روح المشورة
٩- الـــروح
١٠- الرحمـــــة
١١- العـــدل


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمـــة

انتهينا فى الباب السابق من عرض مفصل لحياة "مالبرانش" بصفتـه أحد فلاسفة المدرسة الديكارتية ،وأكثر الفلاسفـة ـ الذين تابعوا " ديكارت " على منهجه ـ تأثرا به .

وقد أشرنا من خلال الفصول السابقة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته كما ألقينا الضوء على العلاقة بين مذهبه ومذهب " ديكارت " ، ومدى استفادته من منهجه واستمداده من طبيعياته ورياضياته .

كما قدمنا عرضا تاريخيا للصلة بين الفلسفة والدين باعتبارها من المسائل الماسة بالموضوع . أما فى هذا الباب فسوف نعرض لمبحث الوجود عند " مالبرانش " .

فنعرض فيه للوجود الإلهى بصفة عامة ، من خلال موضوعى الذات الإلهية والصفات ، كما ذكرها " مالبرانش " فى مذهبه ثم نوضح دوره فى البناء الميتافيزيقى لمذهب الفيلسوف .

أولا : الوجـــود الإلهـى :

إن فكرة وجود الله عند " مالبرانش" ليست موضوع برهـــان ، لأنها تعد من أكثر الأفكار وضوحا ويقينا •

وإذا كان الفيلسوف قد استفاد من أدلة "ديكارت" على وجود الله - على نحو ما استفاد من فلسفته بوجه عام - إلا انه مع ذلك لم يستند فى اثباته لهذا الوجود " Existence en Soi " على الدليل الأنطولوجى " Ontologie " لديكارت وأنسلم S. Anselm من قبله • - وفحواه أن فكرة وجـــود كائن لامتناه مطلق الكمال تتضمن منطقيا وجود هذا الموجـــود - ففكرة الكامل تتضمن وجوده بالضرورة ، لذلك يستحيل حدوث أى تغيير فى نفوسنا عن طريق علة خارجية ، وهو موضوع الدليل الأول "لديكارت" من حيث أنه يجب البرهنة على وجود الله من وجوده الفعلى، باعتباره إلها قادرا عالما بالقوانين الكلية للطبيعة وخاصة قوانين اتحـــاد النفس والجسد •

لذلك فليس هناك ثمة خلاف بين "مالبرانش" و"ديكارت" فى هذا الصدد، إلا من جهة اضعاف الأخير لبرهان وجود الله المستمد من إدراك مخلوقاته ، فقد افترض وجود روح شريرة قد تخدع الإنسان وتضللـــه (الشيطان الماكر) Le Malin Genie •أما "مالبرانش" فقد بلغ تأثره بديكارت أقصى حد ، عندما أثبت وجود الله عن طريق الرؤية فى ذات الله ، فكأنه فى اثباته لهذا الوجود عن طريق الرؤيـــة فـــى ذات اللـــه لا يحتـــاج لأى مـــــدد

خارجي من مخلوقاته يستدل به على هذا الوجود،على نحو ما يفعل المستندون إلىالدليل الانطولوجي. وهكذا نراه قد اختزل فكـرة الدليل الأنطولوجي ، ففى حين آكد " ديكارت" على أنه لايمكن أن تتكون لدينا فكرة عن موجود كامل إلا وتكون متحققة فى الخارج مشيرا بذلك إلى وجود طرفين هما الإنسان مدركا،والله موضوعاللفكر نجد أن " مالبرانش" قد توصل إلى معرفة الله ذاته عن طريق الذات الإلهية، التى تحتويه بطريق النعمة Grâce وتمنحه المعرفة عن طريق المعانى، فيتمكن من الرؤية فى الله بمعونة الله ذاته ، ومن ثم يصبح الله هو مصدر المعرفة ومؤسسها، وهو أيضا موضوعها، فالكائن الكامل فيتصور " مالبرانش" يعطى انطباعا عن وجوده ، فيحيا الإنسان بداخله ،ويعرف تلقائيا وبدون ارادة منه ، لكن عن طريق إشراق حضورى مباشر.

ولكن هل تستطيع المعانى وهيالنماذج الأزلية للموجودات على ما ذكر " مالبرانش" أن تقوم بدور فى إثبات وجود الله أوأنتمدنا بفكرة واضحة عن وجوده ؟(1)

إن " مالبرانش" يفترض استحالة وجود أى معنى نستطيع من خلاله معرفة الله ، لأن المعرفة به تحصل بمجرد التصور Conception - أى تصور رؤية هذا الكائناللامتناهي- وافتراض وجوده الفعلى، كما ترجع إليه جميع الكمالات الحقيقية.

---

(1) Copleston; Frederick : A History Of Modern Philosophy Volum 4 New York 1963.p 199.

بهذه الكيفية يحول " مالبرانش" فكرة (اللامتناهى) وهو موضوع البرهان الأول عند " ديكارت" إلى حدس Intuition أو رؤية Vision لوجود الله اللامتناهى،الحق بذاته والواجب وجوده من ذاته Aséité من حيث أنه لا يملك أية فكرة عنه ، ويستحيل عليه فهم أى معنى عنه من خلال أى مضمون متناه معقول، ففكرة الله لاتخرج عن مجرد رؤية أو تصور أو حدس الواقع اللامتناهى فى ذاته ، وكما يتجلى للعقل الانسانى إذ أن مجرد التفكير فيه يستلزم وجود ذاته ،وهى قضية لاتقل يقينا عن حدس الكوجيتو الديكارتى" أنا أفكر فأنا إذن موجود" . ان ذلك يعنى أن معرفة الله ـ طبقا لمذهب " مالبرانش ـ تقتضى إستنادا روحيا إلى حقائق الدين والتسليم الإيمانى ،فلا يمكن تصور وجوده ، إلا عن طريق (الرؤية فى الذات) أو بمعنى " مالبرانش " الرؤية فى الله Vision en Dieu من حيث انه يمثل خالقا متساميا لامتناهى يستحيل على شئ جزئى أن يتمثله ، من حيث أنه لا يرى إلا فى ذاته Dans Lui Même

كما لا يمكن تصوره إلا بالتفكير فيه [١] ، أى عن طريق تأمله والاستغراق فى محاولة معرفته . وربما آلمحت هذه المسألة إلى موضوع دينى متمثل فى فكرة الحلول أو التجسد incrnation التى أشار إليها الدين المسيحى فى الآية :" وحياتكم مستترة مع المسيح فى الله " [٢] ، ويشير مضمونها إلى تواجد الإله وحلوله فى الإنسان

---

(1) Malebranche : La Recher chêde la Vérité Liv IVX Nu et III T I p. 154.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس إصحاح٣ آية ٣٠ ص٢٧.

بحيث لايستطيع بلوغ هذا الاتحاد أو الحلول إلا بمداومة التأمل والتفكير ، أو الاستغراق الروحى ومزاولة العبادة ،لمحاولة معرفة وجود الله الذى ما أن يحدسه الإنسان ، حتى يشعر بالغبطة الروحية وبأنه ملك ناصية المعارف والحكمة. Sagesse .

ويرى " مالبرانش " أن وجود الله لا متناهيا ،لايقتصر على مكان معين بل يشمل العالم كله ، انه وجود روحانى يتحد بالأجساد بصورة روحية ،فهو ليس جسدا ، إذ لو كان كذلك لما اتحد بالأجساد بمثل هذه الكيفية ، وحيث ان الإله ليس جسما ممتدا ، محدودا فى اطار المكان ،لذلك فهو موجودفى كل مكان ، بحيث يمثل جوهره الالهى إمتدادا كبيرا كالذى نشاهده فى الفيل الضخم ،وآخر صغير على نحو ما يظهر عليه الطائر الصغير .

والإمتداد الإلهى متساو ، لا متناه ، كامل: Parfait (١)

---

(١) وردت صفة الكمال عند مالبرانش من بين صفات الله ،وقدسبق أن أشار إليها أرسطو فىالميتافيزيقا بمعنى الموجود الذى، لايفوقه موجود آخر" كالطبيب الذى لاينقصه صفة منفن الطب" . كما أشار ديكارت إلى صفةالكمال فىالمقال عن المنهج بقوله : " إن طبيعة لها بذاتها جميع الكمالات التىأستطيع أن أتصورها هى فى كلمة واحدة " الله "

Discours de la Méthode, Dieu Les Preuves de Son existence et sanature - III p 38.

كما يشير إلى نفس هذه الصفة .فى مواضع متفرقة منالتأملات يذكر ديكارت فى التأمل الرابع : ".. فالله من حيث أنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ..." Méditations.M, p 212.

فى سعته وعظمته ، وكامل أيضا فى جميع الأجسام الممتدة ،ومن هنا يمكن القول بأن " الله موجود فى العالم بقدر وجود العالم فيه ". وقد تناول " مالبرانش " هذا الموضوع باسهاب فى مؤلفه " أحاديث فى الميتافيزيقا والدين "(١)

ثانيا : الذات الإلهية

عرفنا فيما سبق لفكرة وجود الله عند " مالبرانش "، وأشرنا إلى أنها تعد من أكثر الأفكار يقينا ، وأنه يستحيل على مخلوق جزئى أن يمثل هذا الوجود من حيث انه لايرى إلا فى ذاته ،التى يكشفها للنفس بنور جوهره الذاتى Par Sa Propre Substance حيث تتمكن النفس من معاينة نور الله فى حضرة إشراقية معرفية ، وإلى هذا المعنى يشير " مالبرانش " فى قوله : لايوجد سوى الله الذى تستضىء نفوسنا بنوره الذاتى ، إنه إلهنا الوحيد اللامتناهى الذى تتوجه إليه نفوسنا مباشرة وبدون واسطة أى مخلوق – على حد قول القديس " أوغسطين " – "(٢).

والذات الإلهية Essence التى تدركها النفس مباشرة واحدة مطلقة ،فالله واحد ،وقد تبين ذلك من قول أوغسطين

---

(1) Malebrancehe: Entretiens, Entretien p 173. 177.

(2) Malebranche :La Recherche Tome,I p 411.

فى نص " مالبرانش" :ـ" إلهنا الوحيد" وكذلك فيما ذكـــــره " مالبرانش" : " لايوجد سوى الله " وهذه النصوص تشيرفى جملتهــا إلى وحدة الله ، التى لا تقتصر على" الوحدة العددية" ،بل تتعداهـــا إلى " وحدة الذات " .

ولما كان " مالبرانش" مسيحيا كاثوليكيا على ما سبق أن ذكرنا ، فقدرأى أن الذات الإلهية واحدة فى ثالوثه والثالوث لايعنى انقسام أو تركيب فى هذه الذات الواحدة التى أشار الكتاب المقدس الى وحدانيتها ، كما نفى وجود أى تركيب فيها .

وبالاضافة إلى وحدة الذات الإلهية ، يذهب الفيلسوف إلى أن الله عارف لذاته محب وعاشق لها ،وهو ذو علم محيط بما تتصل به هـــذه الذات اللامتناهية ، مع سائر المخلوقات الجزئية ،التى يعرف من خلالهــا جميع معانى ونماذج المخلوقات ، كما يعرف أيضا النظام الأبدى الثابت لكمالاته الإلهية ، ذلك النظام الدقيق الذى تسير حكمته بمقتضـــاه اختيارا لاقصرا أو اجبارا .

بعد أن عرضنا لما تتصف به الذات الإلهية من وحدة وكمال ، نشير فى هذا الموضع إلى علاقتها بالذات الانسانية المخلوقة ،الذى يرى " مالبرانش"أنها إذا ما اتحدت بجلالها فإنها تبلغ الكمال والنعمة Grâce ويرى " مالبرانش أن هذا الاتحاد الذى يحصـــل بين الإنسان والذات الإلهية لايحدث مع الأجسام بالطريقة الحسيـــة المألوفة بل بصورة مباشرة مع الله الذى تتحد به العقول وتشتـــرك جميعها فى نوره الالهى Lumière Divine من حيث

أنها لاتستطيع الحصول على أى معنى إلا فى حالة اتحادها به ، حيث يمنحها النور والمعرفة ،وهنا فإن ثمة تشابه يبدو بين فكرة " مالبرانش" الميتافيزيقية فى النور والمعرفة الإلهية ،وبين معطيات عقيدته المسيحية التى وردت فى قول الآية :" أنا الرب وليس آخر مصور النور "(١) وبتحليل هذه الآية يتضح لنا معنى الله مصدر النور الذى ذكره الفيلسوف والذى لايملك أحد سواه أن يمنحه للإنسان L' Homme .

وفقا لما تقدم يتبين لنا الاتفاق الخفى بين ميتافيزيقا " مالبرانش" ،وعقيدته المسيحية ،فى كون الله مصدر النور ، الذى تشترك جميع المخلوقات فى استمدادها له من منبعه الحقيقى الأعلى والأسمى ، الذى يمنحها بالإضافة له ،الذكاء والفهم والمعرفة إذا ما اتحدت به .

ولا يقتصر الأمر عند حد التقاء الفلسفة والدين فى فكر الفيلسوف ، بل يتبين لنا من روح النص أثر فكر "ديكارت" عليه فإذا تأملنا معنى عبارة : " إن عقولنا جميعا تتساوى لأنها تتحد مع العقل الإلهى الذى ينير ملكاتها "(٢) فسوف نجد وجه شبه كبير بينها وبين قول " ديكارت" :" أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس" وهو يقصد بذلك أن العقول جميعا تتساوى فى حصولها على

---

(١) أشعياء ، اصحاح ٤٥ آية ٧ ص ١٠٤٧

(2) Malebranche : La Recherche, Tomer p 411.

النور الفطرى الذى منحه الله لها وتتساوى أنصبتها فى الحصول عليه فى حال استرشادها بقواعد سليمة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ فيصبح الإله عند " ديكارت" وهو الضامن ليقين المعرفة العقلية وصدقها، هو نفسه الذى يمنح النور والموهبة والذكاء عند " مالبرانش" وهنا يبدو من نصوص الفيلسوفين أن الإله هو المصدر الأساس والمنبع الأول الذى تتحد به العقول وتستمد من نوره الأذلى الذكاء والقوة والمعرفة Connaissance ,

على ضوء ما سبق يظهر لنا مبلغ ما يحصل عليه ذهن الإنسان من الكمال والخير فى اتحاده بنور الخالق ؛ ومن ثم يصبح حصول المخلوقات على الخير ، واتجاهها نحوه مقرونا باتحادها بالذات الإلهية التى يستحيل على النفوس الإنسانية ونماذجها أن تتمثلها لأنها هى التى خلقتها بإرادتها الحرة Création Arbitraire. وبقدرتها اللامتناهية على خلق وحفظ الوجود، ومنحه القدرة على الحركة التى يستحيل على المخلوقات إدراكها ، لأنها من قبيل الأسرار الإلهية .

طبقا لما تقدم نرى أن الألوهية تتميز بحرية كاملة فى اصدار أفعالها الحرة التى تجهل المخلوقات سر ارادتها الفعالة .

ويتجه بنا هذا الموضوع إلى بحث نظرية الفعل الإلهى، بمعنى كيف يؤثر الله فى المخلوقات ،وكيف يخلق فيها الارادات الجزئية ،وفى هذه الناحية نجد وجه شبه بين فكر " مالبرانش" الميتافيزيقى عن أثر الفعل الإلهى على مخلوقاته . وبين فريق الأشاعرة المسلمين وابن سينا أيضا فى هذا الصدد . كما يتفق من جهة أخرى مع ما ذكرته الأفلاطونية المحدثة من تدخل الله الجزئى فى جميع الأشياء المخلوقة .

وفى مفهوم " مالبرانش " تصبح العلية واضحة فى الطبيعة ،كما يصبح الله هو العلة الوحيدة لكل شئ ،ومن ثم فإنه يتدخل فى الطبيعة (العالم) بصورة مباشرة ،أى يتدخل فى الجزئيات عن طريق علل تبدو فى ظاهرها كأنها العلل الحقيقية لحوادث الأشياء، لكن الواقع يكشف من الاختلاف بين هذه العلل الظاهرة لنا فى الطبيعة والعلل الحقيقية مثل ظاهرة حدوث الليل والنهار ، وحركة دفع العربة باليد لتحريكها أو دوران الأرض حول نفسها، الذى يحدث نتيجة له تعاقب الليل والنهار ... إن هذه التى نطلق عليها عللا لاتحمل معنى العلة بالمفهوم الكامل لها، لكنها علل ثانوية " أو علة مناسبة " ،أو بمعنى آخر مناسبات للفعل الإلهى، أى أنها الوسيط الإنسانى لتدخل العلة الأولى أو الألوهية ، إذ لابد من مجال أو مناسبة لحدوث الفعل كما يجب أن يدخل الفعل فى سياق نشارك فيه باعتبارنا بشر،ومن ثم فإن " العلل المناسبة " ليست فى حقيقة أمرها سوى ترتيبات ووقائع ، داخلة فى نطاق النظام العام، الذى رسمه الله فى خلقه للطبيعة وهذه مسألة سنشير إليها تفصيلا فيما بعد . أما فيما يتعلق بمسألة الخلق ،فإن المخلوقات تصدر من العقل الإلهى إلى حيز الفعل فى صورة أشكال ممتدة ، فتنتشر الموجودات التى لا تنطوى على أى نوع من الضرورة تبرر وجودها ،ولما كان " مالبرانش " يرى أن الله ليس بالضرورة خالقا للعالم المادى ، فقد لزم عن ذلك استحالة برهنته العقلية على وجود الأجسام Le Corps

أما المخلوقات فهى ليست إلا جزءا من الخالق،كما أن ما تنطوى عليه عقولها من معانى، ما هى إلا تغيرات خاصة للعقل الإلهى الذى

يحتويها ،وينظر إليها من جهة ما تنطوى عليه من كمال، لذلك تصبح العقول فيحالة اتحادها بالله خاضعة له ومسيرة بأمره فى جميع ما تحتويه من معانى ، فيصبح الله على حد تعبيرالفيلسوف هو" موطىء " أو " محط " النفوس ، كما يكون الملأ Plein هو مكان الأجسام المادية .

مما سبق يظهر لنا أن المخلوقات عند" مالبرانش " تصدر فى عملية خلقها عن الله الحاوى لها جميعا ، لأنها مشتقة من إشراق نوره ويجب الإشارة إلى أن رؤية النفوس للموجودات اللامتناهية ،الموجودة فى الذات الإلهية ، لاتعنى الرؤية المباشرة لماهية الله المطلقة ،لأنه يستحيل على النفوس الجزئية رؤيتها بطريقة مباشرة ، كما أنه يمتنع وجود معنى ممثل أو نموذجى لله ، كما سبق أن ذكرنا ، ولذا يستحيل الاحاطة بالذات الإلهية ، لكنه يمكن معاينتها فى حالة صلتها بالمخلوقات ، أو فى اشتراكها معها ، لأنه لايمكن معرفة الأشياء الحسية فى الله إلا بواسطة معانيها . وفى هذا الصدد يعبر مالبرانش عن وجود المخلوقات المادية والأرضية الممثلة فى الله بصورة روحية أى عن طريق معانيها فيقول: " إن جميع المخلوقات وحتى ما كان منها أكثر أرضية أو مادية إنما توجد فى الله وجودا روحيا "(١)

---

(1) Malebranche : La Recherche, Tome(1) p 412

وهذا نص الفيلسوف بالفرنسية :ـ " Toutes Les Créatures même Les Plus Matérielles et Les Plus Terrestres Sont en Dieu quoi-que d'une manière plus Spirituelles " .

ويدحض " مالبرانش " تصورات بعض الفلاسفة الذين يتصورون استحالة فعل الخلق ، منكرين قدرة الإله الواسعة على فعل شئ من عدم ،وهم يذهبون فيتصورهم ذلك الى حد انكار قدرة الله علىمجرد تحريك قشة وينطوى موقفهم هذا على انكار قدرته على بث الحركة فيالمادة.ويرى " مالبرانش" أن المادة المخلوقة لايمكن أنتحصل على صورتها أوحركتها إلا عن طريق الخلق، حيث تكون معلومة من قبل فى ذات الله ،يخلقها بارادته الحرة التى لاتنفى فعلالخلق على ما ذهب إلى ذلك "ديكارت"منكرا البحثعن العلل الغائية .

و"مالبرانش"كذلك لاينفى الخلق بصورة قاطعة ،فيجعلمن المخلوقات مجرد تغيرات للجوهر الواحد،على ما ذهب "سبينوزا" (1) صاحب مذهب وحدة الوجود ، الذى تصور الحرية الإلهية ضرورة بدون إرادة حرة .

---

(1) Spinoza : L'Éthique Traduit Par Roland Gaillios Edition Gallimard 1954 Proposition XV p 34.

وهذا هو نص " سبينوزا " بالفرنسية "Tout ce qui est est en Dieu et Rien Sans Dieu ne peut ni être Concu "

يبرهن سبينوزا فى القضية رقم ١٤ من قضاياه علىأن الحقيقة فيتمامها هى الجوهر الوحيد ،بمعنى إنها " الله " .ومن منطلق هذه الفكرة يمكن أن نستنتج بقية مبادئه الميتافيزيقية ومواقفه الفلسفية ،ويمكننا أن نضع أية فكرة تحت عناوين ثلاثة : إما أن تكون جوهرا أو صفة أو حالة ، والصفات والأحوال تعتمد على الجوهر والله ، فيصبح الجوهر أو الحقيقة واحدة وأبدية،ولا متناهية .

إن " مالبرانش" على ما يظهر لنا يذهب مذهبا مختلفا منهما، فيتصور أن حرية الله مطلقة فى خلقه، من حيث أنها قد أرادت الخلق، وهو يكاد يقترب فى هذا التصور من فكرة " ليبنتز " ،الذى يرى أن الله خلق أفضل العوالم الممكنة بموجب كماله "(١).

ويرى " مالبرانش " أن الحرية الإلهية متسامية مطلقة،تكاد تخلو من آية دوافع، إلا دافع محبة الله لذاته،وإرادته الخاصة فى حب مجده، حتى يسعد بعمل يتمثل فيه كماله الذاتى(٢)

(1) Leibniz : Théodicée, Par Paul Janet
Librairie Hachette, Paris 1878
(Essais Sur La Bonté de Dieu"
p 78 Para 10.

يوجد اتفاق بين تصورى " ليبنتز" و " مالبرانش " فى مسألة خلق الله العالم على وجه الكمال ، حتى يتسنى له أن يسعد بعمله الذى يمجده..كما يتفق الفيلسوفان فى تصور فكرة الاتصال الروحى بين الخالق والمخلوق ، والذى عبر عنه " ليبنتز" بالزمالة مع الله؛ من حيث أن كل نفس ناطقة تشبه الله ؛ لأنها تدخل فى نوع من الزمالة معه.بينما ذهب " مالبرانش" إلى تأكيد هذا المعنى نفسه فى رؤيته لوجود الأشياء فى الله وجودا روحيا.

ثالثا : الصفـــات الإلهيـــة

أشرنا فى الفصلين السابقين إلى مسألة وجود الله عند"مالبرانش" كما عرضنا لحقيقة هذه الذات ، التى تحتوى معانىالموجودات جميعـــا ، فتسهم بإيجابية وفاعلية فىخلق وحفظ الوجود .

وسوف نشير هنا إلى صفات الله Attributs Divins فهو على ما يرى الفيلسوف جوهر لامتناهى ، واحد ،بسيط، ثابت،قائم بذاته (واجب الوجود) ومن صفاته اللامتناهية الكمال أيضا ، صفـة الخير،والتعقل،والعدل،والرحمة، والصبر، وقد عرض "مالبرانش" لهـذه الصفات تفصيلا فى الحديث الثامن من " أحاديث فىالميتافيزيقا والدين".

فالله هو " الموجود الكامل اللامتناهى الثابت ، لأنه لو كـان متغيرا للزم وجود علة لتغيره ، لكنه قائم بذاته لايتأثر بأى علـة منحيث أنه (علة ذاته) ،وعلة ما يحدث من تغير فىالعالم وحيث أنه علة ومبدأ إرادته ،فهو ثابت ولا يصدر عنه ما هو متغير"(١). ومـن تحليل هذا النص يتبين لنا كمال ولانهائية وثبات الوجود الإلهى،الذى هو علة ذاته ، وعلة ما يحدث فىالعالم من حوادث .

ويحاول " مالبرانش" أن يصل من فكرة وجود الله كعلة ومبدأ لإرادته إلى حقيقة الثبات الإلهىالتى يشير إليها فى نصه :"... يستحيـل أن يتصف مخلوق جزئى محدث بالثبات والخلود والضرورة ،و اللاتناهى،لأنها صفات خاصة بالخالق الذى هو الله "(٢) . ويجعل " مالبرانش" فى هـذا

---

(1) Entretiens, Entretiens p 185

(2) Entretiens, Entretien 2 p 44.

النص صفات الله اللامتناهية التى تختص بها ذاته دون سواها والتى لا تشكل كثرتها أو تعددها إنقساما أو تعددا فى هذه الذات الإلهية من حيث أنها قد مارستها منذ الأزل ، فهو عالم ومعلوم، عاقل ومعقول مريد ومراد، عاشق ومعشوق منذ الأزل ، وسوف نشير إلى صفات الله تفصيلا فيما سيأتى .

(١) الوحدانيـــة . Unicité

يشير الفيلسوف إلى وحدانية الخالق فى ميتافيزيقاه من حيث أنه يمثل جوهرا واحدا فهو :" الوجود الكامل اللامتناهى ...."(١) . ويعنى لفظ الوجود الكامل أنه وجود واحد بمعنى الوحدانية الدينية التى أشار إليها الدين المسيحى، وقد عبر " مالبرانش "عن الوحدانية فى " البحث عن الحقيقة بقوله :" ينبغى البحث عن الحقيقة التى يبحث عنها " ديكارت " لأنها تمكننا من معرفة الله..."(٢) ولفظ الله فى هذا النص دليل على وحدانيته العددية .

ويقصد بمسألة الوحدانية الإلهية أن الله متفرد بالأزلية والوحدانية منذ الأزل ، فهو غنى عن الأغيار رغم أن وجوده فى ثلاثة أقانيم إلا أن هؤلاء الثلاثة تعد من مستلزمات وجوده الذاتى، وإذا كان أحد الأقانيم وهو أقنوم (الابن) قد تجسد فى المسيح، فإن ذلك لا ينقص من شان الأقانيم الثلاثة فى ذات الله الواحدة لأن وحدانيته

---

(1) Malebranche : La Recherche Li V.1- Part II p 70.

(2) Malebranche : La Recherche Liv I Part II p 70.

ليست مطلقة Absolu مجردة Abstract بل جامعة تجمع صفاته ، فتصبح هذه الأقانيم التى يتميز أحدها عن الآخر واحدة ، فى ذاته لا انفصال لأقنوم عن الآخر ، ولو صح التصور الأخير لأصبح وجود الله محددا ومجسما ، فى حين أنه لاتحديد ولاتجسيم لذاته . وعلى الرغم من أن الله لاحدود له ولا جسم ،فهو فى ثالوث وحدانيته ووحدانية ثالوثه روح لا حصر ولا شكل لها .

واستلزمت اشارة الفيلسوف لنوع الوحدانية الإلهية أن يعرض لمسألة الأقانيم كأقنوم الابن" مثلا" الكلمة " يقول:" يقول كلمة " الله حيث إننى عقل إلهى ونور روحى.."(١). ويقصد الفيلسوف من كلمة الابن التى استهل بها نصه السيد "المسيح" الذى بدأ معظم نصوصه بما قاله هذا "الابن" وقد ورد ذكره بالكتاب المقدس فهو الذى استهل القديس يوحنا انجيله بحقيقة وجوده حيث يقول:" فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله "(٢) وقد اكتسب لفظ" الكلمة " معانى مختلفة على مر العصور ، فقد استعمل بمعنى(عقل الله) عند أفلاطون ، أما فيلون السكندرى فقد أسماه " حكمة الله " ، أما الكلمة فتعنى فى المسيحية يسوع كما فى الآية :" والكلمة صار جسدا وحل بيننا ورأينا مجده كما لو حيد من الآب مملوء نعمة وحقا "(٣)

---

(١) إنجيل يوحنا : الإصحاح الأول ، آية ١ ص ١٤٠ ج

(٢) إلياس مقار : قضايا المسيحية الكبرى - الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية د . ت ص ١١٨.

(٣) إنجيل يوحنا : إصحاح ١، آية ١٤ ص ١٤٥ .

من خلال هذا العرض لصفات الله يتبين لنا إيمان " مالبرانش" بوجود الذات الإلهية ممثلة فى ثلاثة أقانيم، تتساوى جميعها فى ذات الله الواحدة لا عظيم فيها أو صغير لأنها لا تمثل شيئا خارج ذاته من حيث هى ذاته الحقيقية الأزلية التى تتصف بالوحدة والتفرد.

ولا تقتصر صفات الذات الإلهية على الوحدانية، إذ تمثل الأزلية صفة من صفات الله اللامتناهية الكمال.

(٢) الأزليـــة : Éternité

وتعد الأزلية صفة من صفات الذات الإلهية الأنطولوجيــة.
يقول " مالبرانش" فى معنى الأزلية :" لايوجد فى ذات الله ماضى ولا مستقبل إنما هو أزلى أبدى "(١)

وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أن الفيلسوف يصف ذات اللــه بالأزلية والسرمدية متفقا فى ذلك مع ما ورد بمعطيات مذهبه الدينى.

(٣) اللانهائيــة : Infinité

وكما أن صفة الأزلية تعنى أن الله غير محدود بزمان محدد، فإن صفة اللانهائية الأنطولوجية تعنى أنه غير متعين بمكان معين. فالألوهية فى تصوره حالة فى كل مكان فى العالم، ممتدة فى سعة عظيمة " لأنه لايوجد سوى الله الذى يحتوى العالم المعقول، والذى من خلاله ترى المخلوقات الأشياء فى العالم"(٢) .

---

(1) - Entretiens , Entretien p185.
(2) Ibid.

ويشمل هذا الامتداد الإلهى العظيم السعة العالم برمته ، حيث يكون الله حاضرا وموجودا على الدوام لايحده حد. ويطلق اللاهوتيون على هذا الحضور الإلهى إسم (الحضور الكلى) ويعنى حضور الله الأزلى السرمدى الذى لم يراه ، ولايستطيع أن يراه أحد. وإلى هذا المعنى تشير الآية الدينية " ويحل عليه روح الرب "(١). ومن النظر فى معنى هذه الآية نرى فيها وجه شبه مع قول " مالبرانش" عن: " ان أكثر الموجودات مادية وأرضية موجودة فى الله وجودا روحيا"(٢) ويعبر هذا النص عن الوجود الروحى للموجودات فى الله الذى يستحيل عليها أن توجد فيه ، بدون أن يوجد ويحل بها ، لأن روحه تحل فى كل مكان فالله :" عظيم السعة موجود فى كل مكان، وتمتد فى رحابه جميع الأجسام مثلما يتتابع الزمن كله فى أبديته...

وهو بايجاز شديد لم يكن وسوف لن يكون إنه يكون Celui qui est(٣) أما المقصود بعبارة" سوف لن يكون إنه يكون" هو دوام حضور واستمرارية وتواصل الوجود الإلهى • ومن مفهوم هذا النص تتضح لنا صفتى الأزلية واللانهائية كصفتين فى الله الذى يمثل وجوده فى كل مكان من العالم دليلا على لانهائيته ، كما أن تتابع الزمن وثبات الذات الإلهية وحضورها، يشير إلى أزليتها وسرمديتها، وحلولها العام فى الكون على ما جاء بنص الفيلسوف الذى يقول فيه : " ... الله هو " هو " جوهر لا متناهى"(٤) ويعنى تكرار كلمة" هو" أن الله

---

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس : إصحاح ١ آية ١٧ ص ٣١٣

(٢) سبق أن أشير إلى موضعها .

(3) <u>Entretiens,</u> Entretien p185

(4) <u>La Recherche</u>, Tome 1 p 412

من ذاته ، أما كلمة اللامتناهى فمن معانيها أنه أزلى سرمـــدى
من حيث أنه وجوده لايتعين بزمان بل هو فى مطلق الزمان.

(٤) العلم (سبق العلم الإلهى) Omniscience

إذا كان الله يتصف فى ميتافيزيقا " مالبرانش" بالوحدانية والأزلية واللانهائية وهى من صفاته اللامتناهية الكمال، فمن صفاته أيضا العلم بكل شئ ،فهو عليم بكل ما يدور فىالعالم من حـوادث على ما ذهب الفيلسوف بقوله: " ... إن الله علة حدوث أى تغير فى العالم "(١)

ويفيد هذا النص سبق علم الله من حيث كونه علة حدوث التغيرات فى العالم لعلمه بها. وبالقوانين التى تتحكم فى سيرها، كما أنه عالم أيضا بنظام الكون ، فالذى يقدر علىاحداث التغير لابد وأن يكون علـى علم كامل بكل ما يتعلق به من أمور .

ويلتقى تصور " مالبرانش" فى صفةالعلم الإلهى مع معطيـات عقيدته ،ومع ما جاء بالأديان السماوية فى صفة علم الله الأزلى.
ويحاول الفيلسوف من جهة أخرى ربط صفة علم الله بالإرادة فيقول :
" إن العلم والارادة الإلهيين يمثلان شيئا واحدا فى ذات الله "(٢) وترتبط صفة العلم الإلهى بموضوعين هامين فى ميتافيزيقا " مالبرانش" همـا موضوع المعانى المثالية ، ومسألة الرؤية فىالله ،وسوف نشير إلى هذيـن الموضوعين حين عرض " مشكلةالمعرفة " لكن لتعلقهما بصفة العلم الإلهى فسوف نوجز رأى " مالبرانش" فى هذا الصدد فهو يتصور أن حصولالعقول على المعرفة يتأتى من اتحادها بعقل الله ،الذى تعرف من خلاله معانـى

(1) Entretiens E 8 p 185.
(2) Entretiens, E,8 p 186.

الأشياء ، كمعنى الامتداد المعقول ، ذلك أن معرفة الإنسان بالعالم لاتحدث عن طريق المعرفة المباشرة بل بطريق العالم العقلى ، أى رؤية الامتداد المعقول فى الله ، التى تعد جزءاً من المعاملة مع العقل الإلهى، فليس هناك ثمة وجود ضرورى للأجسام التى لاتؤثر على العقول لذلك فإن الامتداد المعقول الذى يرى فى العقل هو نفسه الذى يرى فى الأجسام .

ويرى " مالبرانش " أن المعارف التى يحصل عليها الانسان إنما تأتيه من الله عن طريق الانتباه Attention ،الذى يمثل فعل المعرفة بالنسبة للنفس ، فتدرك من خلاله حقائق الوجود Existence التى لاتراها إلا فى الله والذى يراها من جهة أخرى فى ذاته لأن هذه المعانى المثالية (النموذجية) تمثل موضوعات تأمله الأزلى .

ولكن إذا كانت المخلوقات ترى المعانى المثالية أو نماذج الأشياء فى ذات الله ، فهل يستطيع هو بدوره أن يرى هذه المعانى الممثلة للمخلوقات فى ذاته ؟. ان هذا السؤال ينطوى على مشكلة " مالبرانش " فى المعرفة الإلهية ،والمعروفة بمشكلة (السكون فى الذات الإلهية) ، وتعنى هذه المشكلة التى انساق إليها الفيلسوف بمنطق مذهبه ، أن المخلوقات ترى المعانى فى الله ، حيث تصبح هذه الرؤية من قبيل المصاحبة لعقل الله ، كما تمثل اتجاها للنفس فى حالة الحضور الإلهى .

ومن الجدير بالذكر أن رؤية المعانى فى الله ،لاتعنى شعور الذات الإلهية بها ، من حيث أن الشعور هو حالة تتعلق بالنفس فحسب يحدثها الله بها ، وهو غير حاصل عليها ،ومن ثم فإن المعانى توجد

فى الذات الإلهية ، دون أن يكون لديها شعور بها هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان العقل الإلهى على ما يرى "مالبرانش" ،الذى يتأمل معانى الأشياء ونماذجها فى ذاته ، استحال عليه أن يبرهن على احتوائه على الجزئيات ، لذلك فقد تعذر فى ميتافيزيقاه تبرير خلق الجزئيات والأفراد - ونستطيع أن نتلمس فى هذه المسألة استمداد " مالبرانش " من الأفلاطونية " العقل الأفلوطينى" - الذى تأثر به " مالبرانش " وهو أيضا ما استند إليه الفيلسوف الإسلامى ابن سينا ، مبررا به رفضه للعلم الإلهى بالجزئيات إلا على نحو كلى . لكن هذه المسألة ستخلق اشكالا يواجه الفيلسوف فحواه إنه إذا كان العقل الإلهى الثابت الذى لا تغير فيه ولا تطور على غرار عالم المثل الأفلاطونى يتضمن المعرفة والإرادة ، وإذا كان الله يخلق العالم ، وينشر مخلوقاته فى كل مكان ، فكيف إذن يمكن لنا تصور صدور تغيرات مختلفة عن شىء ثابت أزلى فى ضوء ما سبق ذكره من صفاته؟

إن وصف الفيلسوف للإله بالكمال المطلق، كما أن صفاته اللامتناهية الأزلية إنما تجعل من الضرورى أن تتسم ذاته بالسكون المطلق ، وهى نفس المشكلة التى واجهت الفكر الأفلاطونى من قبل فيما يتعلق بنظرية المشاركة Participation [(١)] كيف إذن يمكن لنا تصور أن تكون الذات الإلهية موضع رغبات وارادات جزئية عارضة وهى ذات ثابتة وأزلية ؟

---

(١) نظرية إستخدمها أفلاطون للدلالة على النسبة بين المثل والموجودات الحسية ، تعنى أن الموجودات إنما يتعين كل منها فى نوعه " بمشاركة " جزء من المادة فى مثال من هذه المثل .

وهكذا نرى أن " مالبرانش " يحاول الخروج من هذا الاشكال ـ الذى انتهى إليه مذهبه ـ بتصوره عن " المعانى" التى يرى أنها إذا ما نظر إليها من جهة الله فانها تصبح ذات طبيعة لامتناهية وكمال مطلق ، أما إذا نظر إليها من جهة تعلقها بالمخلوقات المتناهية المحدودة فإنها تتحول إلى معانى جزئية أو نفوس جزئية .

(٥) القدرة Omnipotence

تعد صفة القدرة على كل شئ من بين الصفات الانطولوجية اللامتناهية الكمال فى الذات الإلهية ،وقد سبق ذكر العلم الإلهى وهى صفة ترتبط بقدرة الله من حيث أن العلم والقدرة أمر واحد فى ذاته . ويرى " مالبرانش " أن قدرة الله اللامتناهيةوإرادته الحرة هما اللتان خلقتا العالم ، وتستمر فى حفظه .

كما يرى الفيلسوف أن هذه القدرة العظيمة علىالخلق والحفظ لا يختص بها سوى الخالق ، وليس لمخلوق جزئى أنيتصف بها أو حتى أن يدرك الصلة بين الخالق والمخلوق فهى سر إلهى وقد أشار"ديكارت" حفظ الله للعالم فىنظريته عن الخلق المستمر" وأيدها" مالبرانش " بفكرته عن العناية الإلهية للعالم التى عبر عنها "ديكارت " فى التأملات بقوله " إنها ترفعه من العدم فى كل لحظة من لحظات حياته " (١) .

وليس هناك ما هو أكثر دلالة على قدرة الله اللامتناهية من

---

(1) Descartes, Méditations M,Khodoss,Florence, Paris 1963 p 38

خلقه للمعانى التى يضعها فى الذهن البشرى بحيث يعجز الإنسان من خلق أى معنى منها ، ويشير الفيلسوف هذه المسألة ويربطها بصفة القدرة الإلهية فى " البحث عن الحقيقة " بقوله : " تعتقد بعض المخلوقات أنها تملك القدرة على خلق المعانى متصورة آنها مخلوقة على صورة الله ومشتركة معه فى قدرته ، غير أن الله وحده هو القادر على خلق الأشياء من العدم ، وعلى ابادتها وخلق أرتال من الجراد بدلا منها ، ولذلك فقد تصور هؤلاء أن فى قدرتهم خلق ومحو معانى الأشياء كما يتراءى لهم على غرار ما يفعل الله تماما "(١)

ومن تحليل هذا النص نستخلص الآتى :

أولا: ان هناك إلها مهيمنا هو الأب الكلى للعالم ، وأنه مصدر العطاء والمعرفة ، القدرة والعلم ودليل ذلك أن النص يذكر انه لم يمنح أحد غيره مثل هذه القدرات المحيطة فهو وحده القادر على كل شئ .

ثانيا : إن على الإنسان أن يعرف تماما أن قدراته متناهية بالنسبة للقدرة الإلهية الشاملة الكلية .

ثالثا : إن العلم اليقينى للإنسان بكونه بقدرة الله اللامتناهية لا بقدرته المتناهية التى لايستطيع بها ادراك حدود قدرة الله الشاملة وأصولها الأزلية فى ذاته .

---

(1) La Recherche Tome I p 382

ومع هذا فإن " مالبرانش" يفسح المجال أمام هؤلاء الذين يتمسكون بأنهم على يقين فى ايمانهم بقدرتهم علىتصور العالم الخارجى ، أو القدرات الإلهية بالنسبة للإنسان والعالم كماتتراءى لهم ، بمعنى آخر إن الذين يزعمون أن للإنسان قدرة وحرية للفعل فى . أى اتجاه ، يظل تصورهم هذا فى نطاق الوهم والخيال وإلى ذلك يشير " مالبرانش" بقوله : " يبدو أن هذه المشاركة التى يتصورها البعض فى قدرة الله هى نوعا من الخيال والغرور تجعلهم يتصورون مثل هذه المشاركة لأنهم فى الحقيقة لايشتركون مع قدرة الله فى شىء ...."(١)

ان " مالبرانش" ينقد هذه الآراء الضحلة ويخطئها فى قوله : " إن أب الأنوار لم يمنحالانسان جميع هذه القدرات "(٢)

من هذا النص يتبين قدرة الإرادة الإلهية على خلق المعانى أو إفنائها (إبادتها)،وهذا هو موقف أتباع " مالبرانش" الذين يرون أن الألوهية تتسع لجميع هذه الأوهام وتحملها إلى أن تتبدد نهائيا، ويعود المرء ليؤمن فى يقين تام بقدرة الله .

إن الألوهية فى مذهب " مالبرانش" قادرة بلا حدود على خلق المعانى كما أنها تفعل فى حرية مطلقة ، فهى مسئولة وحرة فى إرادة خلقها للمعانى وفى افنائها، وهنا نجد ثمة إشارة من الفيلسوف إلى معنى الحرية الإلهية فى قوله :" نحن لانرى الأشياء عن طريق المعانى التى نخلقها، من حيث أن اللهلايوجدها فينا فى كل لحظة نحتاج فيها إليها"(٢)

---

(1) La Recherche: Tome I p 832.
(2) Ibid p 390

ولا تتوقف قدرة الله عند حد كونها " العلة الأولى"، كما لا تتوقف أيضا عند حد خلق الأشياء فحسب ، بل تتعداها إلى تبسيطها حتى يتسنى للمخلوقات إدراكها ،فهى التى تخلق الأشياء فى سهولة وبساطة ، يعبر " مالبرانش" عن ذلك بقوله :"...ومن قدرة الله وحكمته خلقه للأشياء العظيمة فى سهولة وبساطة أى بطرق بسيطة وميسورة "(١)

إن هذه البساطة التى تنطوى عليها علة الله بمخلوقاته ، هى التى تيسر لهم قضاء حوائجهم وتحقق آمالهم فى الحياة الدنيا والآخرة .

والخلق الإلهى ليس فعلا عشوائيا ، لاهدف له ولا غرض منه ، إنما تخلق الأشياء لهدف محدد ولغاية مرسومة ، قدرتها إرادة الله منذ الأزل من حيث : " أن الله لايخلق أمرا من الأمور إلا لغاية معينة "(٢).

فالأمور فى العالم تسير وفق غايات محددة ،وأهداف سبق معرفة الله بعللها ، وبما سوف يترتب عليها من نتائج ،بهذه الكيفية يتجلى كمال التنظيم الإلهى للعالم .

والله فى تصور " مالبرانش" فعال، والفاعلية إحدى الكمالات الإلهية ،التى ترتبط بصفة القدرة والإرادة فى ذاته ،بل هى ذاته نفسها ـ وهذه الصفة الكاملة مرتبطة أشد الارتباط

---

(1) La Recherche : p 399
(2) Ibid

بالعلية ، فلما كان الله فعال فهو العلة الحقيقية فى العالم ،التى تخلق المناسبات والفرص لأفعالها ، كما تفسح المجال لارادتها الحرة فى جميع أفعالها تجاه المخلوقات،ومن أجل هذه العلية الحقيقية والدائمة فى الكون / Univers ينكر " مالبرانش " أن تكون هناك علة أخرى ثانوية إلى جانب الله القادر الفعال على نحو ما جاء فى فلسفة "أرسطو" والمدرسيين عن احتواء الأجساد والنفوس على صور وقوى وكيفيات قادرة على احداث معلولات بقوة طبيعتها، إن" مالبرانش يهاجم هذه الآراء ويكفرها قائلا عنها: " إنها أفكار وثنية ولايجوز قبولها.وأن هذه الصور والكيفيات أو القوى التى يفترضونها ما هى إلا خيال مفارق للعقل الذى يبرهن على أن هناك ثمة علاقة ضرورية بين العلة والمعلول."و"مالبرانش" لايرى أية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول لكنه يدركها حقيقة واقعة بين العلة الأولى ومعلولاتها ، أما التجربة فلا تطلعنا على علة تحريك جسم لجسم آخر. ما هى العلة إذن وراء الصلة بين النفس وحركة الجسد ، وما هى العلاقة بين إرادتى حين أحرك ذراعى؟ بين فعل متعلق بالنفس وهو الإرادة ،وحركة جريان الأرواح الحيوانية فى أعصابى وأنا أجهل أفعالها الحيوية والفسيولوجية؟ كيف تحدث الحركة التى أريدها من بين عمليات معقدة ومركبة داخل جسدى لا علم لى بها، ولا إرادة لى فى فعلها الداخلى ؟ إن العلة الحقيقية هى التى تعلم ما تفعل وكيف تفعل ، فلا التجربة تطلعنى على العلة الحقيقية ، ولا العادة أيضا، وليس التعاقب المجهول الذى يحدث بين فعلين هو العلل الحقيقية ؛ إن الله وحده هو العلة الحقة

. التى تعلم ماذا وكيف تفعل،والتى بثت النظام فى الكون،وربطت بين المخلوقات وأخضعتها بفضل قوانينها الكلية الثابتة بعد أن سلبتها فاعليتها الذاتية . وأصبغت عليها الفضل والنعمة ، الرحمة والعناية ، فدبرت أمورها ووظفت مواقفها وكيفت حوادثها بحيث تتناسب مع قانون العلة الأولى ومعلولها . أما الوهم الخاطىء الذي نشأ فى تصورنا عن العلية فمرجعه الحكم عليها فى اطرادها واعتيادنا عليها، وجهلنا الحس بالشىء الذى يمثل العلة الحقيقية (١). ولا ينقشع هذا الوهم ويتبدد إلا بالعودة إلى الإيمان بالحقيقة الأولى ، العلة الأولى - ألا وهى الله - .

بعد عرض صفة القدرة الإلهية ، نحاول القاء الضوء على صفة لامتناهية آخرى من صفات الله هى صفة " البساطة " .

(٦) البساطة Simplicité

تتعلق هذه الصفة بفكرة الوحدانية ، ووحدة الذات ، كما تتضمن المعانى والعلاقات : " ... تنطوى بساطة الذات الإلهية على معانى الأشياء وعلى ما بينها من علاقات أزلية "(٢).

ويتضمن هذا النص إشارة واضحة إلى صفة بساطة الوجود الإلهى التى تعنى آن ذات الله واحدة لاتركيب ولاتقسيم فيها، تعجز

(1) La Recherche : B 6 , Sec 2 p 384-385
(2) La Recherche; Entretien 8 p 181

المخلوقات من فهم كنهها. يقول " مالبرانش" عن هذه البساطة التى يصبح فيها الثالوث ذاتا واحدة : " اننا غير قادرين على فهم البساطة الكاملة لله والتى تتحول جميع الموجودات من خلالها إلى معان فى الذات الأزلية "(١)

ويجدر بنا أن نشير فى هذا الموضع إلى الحل الذى انتهى إليه " مالبرانش" ، لما انتهى إليه من مشكلات أفلاطونية حول المثل ، والعلاقات التى تربط بينها ، ذلك أن المثل الأفلاطونية ،المتمثلة عقليا فى أنواع فى العالم المعقول أصبحت هى المعانى التى تنطوى عليها الذات الإلهية ، وبذلك حلت الذات الإلهية ، محل العالم المعقول، بل ان مشكلة العلاقات بين المثل المتقاربة التى لم يستطع أفلاطون أن يحلها عن طريق التعبير الرياضى عن المثل ، إستطاع " مالبرانش" أن يجعلها أزلية وبسيطة فى ذات الله أى تصبح فى حالة كمال. وأخيرا فإن كونها فى ذات الله ، التى تعجز المخلوقات من ادراك كنهها ، يدفع بنا إلى الكف من التساؤل عن حقيقتها ، واثارة المشكلات حول طبيعتها ، وبذلك يقطع الطريق على التيار الأفلاطونى المتأخر ، الذى انصب نهائيا فى الرياضيات.

---

(1) Ibid : Entretien 2 p 46.

(٧) الحـــق : Vrai

أما من ناحية صفة الله الجوهرية التى آشار إليهـــا "ديكارت" من حيث أنه الحق ،ومصدر كل حقيقة ، ومعيـــار صدقها ، فقد ذكر " مالبرانش " بـأن الله هو مصدر المعانـى التى تحصلعليها المخلوقات ،وهذا يجعل الصلة وثيقةبين المعرفة والألوهية ، مما يسمو بمرتبتهاويسهم فى صدقها، وإضفـاء اليقين عليها ، من حيث آنها تنبثق من الانتباه الذى هـو صلاةللنفس ، تضرع بهالله حتى يهبها المعرفة.

ولما كان الله هوروح الحق، فهو آيضا روح المشـــورة والالهام.

(٨) روح المشـــورة :

إذا كان "ديكارت" قد آلمح إلى مسألة المشورة الإلهية وروح الإلـهام ممثلا فى الحدس العقلى Intuition بالمعرفة ،الذى يعد نوعا من الإلهام الربانى ، ينطوى علـى المعارف اليقينية الواضحة والمتميزة وإن لم يشر هو نفســه صراحة إلى ثمة مسائل لاهوتية مباشرة. فإننا نلاحظ آن الانتباه المالبرانشى يزيد على حدس " ديكارت" العقلى،بما له مـن طابع صوفى، فيصبح الإلهام الإلهى للمخلوقات مجلى للحقيقـــة المشار إليها سابقا.

يرى " مالبرانش" آن الله ينعم علىالمخلوقات بالمشورة والحكمة عندما يهبهم المعرفة العقليةالخالصة ، من حيـــث آن

جميع معانى الموجودات موجودة فيعقله الذى خلقها ،وقد أشار الفيلسوف إلى الله باعتباره روح الحكمة والفهم ،حين لجأ إليه متسائلا عما غمض عليه من أمور الفلسفة والطبيعة معبرا عن ذلك بقوله :ـ " إذا توجهت إلى الله أسأله فيما يعن لى من أمور ميتافيزيقية وطبيعية ،فإنه سيكون لى نعم السيد المخلص ، الذى لنيساعدنى باعتبارى مسيحيا فحسب ، بل لكى يجعلنى فيلسوفا عميقا أبلغ الكمال بالطبيعة والنعمة "(١)

يتبين لنا من هذا النص أهمية الألوهية فى تحصيل المعرفة ،وأخذ المشورة حينما لجأ " مالبرانش" إليهامستلهما الحقائق فيما غمض عليه من أمور ، وأما لفظ مخلصا كصفة يخلعها على الإله فهى تدل علىمدى صدق المعارف التى يحصل عليها ،وكيف سيصبح بالعون الإلهىعارفا حكيما متأملا، يصل إلى الكمال عن طريق الإيمان القائم على الطبيعة والنعمة الإلهيتين ،وهذا -على ما نرى - هو ما يرمى إليه الفيلسوف من معنى هذا النص الذى يتضمن مسلمتين دينيتين الأولى: هى أن الله هو روح المشورة وقد جاء الكتابالمقدس بما يعبر عن ذلك فى الآية التى تقول:" أنا هو نور العالم من يتبعنى لايمشى فى الظلمة بل يكون له نور الحياة "(٢)

والمسلمة الثانية : تتعلق بإيمان"مالبرانش" المطلق بالنعمة

---

(1) La Recherche: Tome (1) p 455.

(٢) يوحنا : اصحاح ٨ آية ١٢ ص ١٦١، ١٦٢ جـ .

الإلهية ، عن طريق ما يأمر به الكتاب المقدس المسيحي، مشيرا إليها في الآية :" إلى الشريعة وإلى الشهادة ان لم يقولو مثل هذا فليس لهم فجر"[١] وتشير هذه الآية إلى العودة لأصول الدين والايمان بحقائقه ، كما تظهر من خلال نصوص الفيلسوف مسحة إيمان مؤداها أن التقرب إلى الله والتوجه له أساس يقين المعرفة ، وهدف الخلاص الذى يستحيل بلوغه إلا بطريقي الطبيعة والنعمة ، يقول " مالبرانش ": " لكن يا ليتنني أسمع صوت من يتحدث إلى بوضوح ، ويخاطب أعماقي ببساطة ومحبة عن طريق تبشير إنجيله "[٢] ، أى عن طريق ما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد . وهكذا يبدو أن ثمة ربط واضح يظهر بين مجالي المعرفة والإيمان Foi .

(٩) الـــروح : Esprit

تعد صفة الروح من بين الصفات الأنطولوجية فى ذات الله التى ذكرها الفيلسوف ، وأتت على وفاق مع مذهبه . فالله "روح" Spirit تحل فى كل مكان منذ الأزل، تعلم بما تفعله المخلوقات وبما سوف تفعله يقول" مالبرانش": إن جميع المخلوقات إنما توجد فى الله وجودا روحيا "[٣]

---

(١) اشعياء : اصحاح ٨ ، آية ٢ ص ١٠٠٢

(2) La Recherche: p 455

(3) Ibid

ويعنى وجود المخلوقات فى الله روحيا ،فى حين أنهـــا ليست كذلك ، دليلا على روحانية ذات الله ، وشاهدا على اتفاق الفيلسوف مع معطيات مذهبه المسيحى فى الآية :" الله روح والذيـــن يسجدون له فبالروح والحق ينبغى أن يسجدوا "(١).

(١٠) الرحمــــة : Clemence

تعد صفة الرحمة من بين صفات الله اللامتناهية الكمـال ، وهى تتعلق بفعله إزاء مخلوقاته ،وقد أشار إليها "مالبرانش" فى قوله :"... المخلوقات الخاضعة لرحمة الله وعنايته "(٢) ، وهذا نص صريح فى الاشارة إلى هذه الصفة ، وفى بيان أثرهـا وفضلها على المخلوقات وللفيلسوف نص آخر يذكر فيه صفة الرحمة بصورة غير مباشرة يقول فيه :" ... لكن ياليتنى أسمع وأطيع صوت من يتحدث إلى أعماق نفس بوضوح وبساطة تساير ضعفـــى فيهبنى الحياة ..."(٣) وتظهر رحمة الله فيما يتصف بـه مـــن الوضوح والبساطة التى يساير بها ضعف المخلوق المتناهـــى وحاجته إليه فيمنحه من خلالها الحياة والنعمة.

---

(١) يوحنا : إصحاح ٤ آية ٢٤ ص ١٥١

(2) La Recherche: Tome (1) p 382

(3) Ibid p 455.

(١١) العـــــدل : Justice

تعد صفة العدل من صفات الله المتعلقة بفعله إذ "ينطوى العقل الإلهى على العدالة الأصلية الجوهريـة Justice Originale Essentielle وعلى الطيبة العنصريـة Bon Même La Bonté (١) وتبدو عدالـة الله واضحة من خلال هذا النص بالاضافة إلى صفتى الطيبة والخيرية العنصرية .

---

(1) Entretiens ; En , 2 p9.



الباب الثالث

مشكلة الطبيعة (الفيزيقا)

مقدمة .

الفصل الأول : كمال الدقة والنظام

- تعليق وتقييم.

الفصل الثاني : العلية المناسبة

أولا : مكانة العلية من ميتافيزيقا مالبرانش (مفهوم العلية).

ثانيا: دور الألوهية فى العلية عند مالبرانش ومدى اسهامها فى تنظيم الوجود .

(أ) العلية والصلة بين النفس والجسد

(ب) العلية والامتداد المادى

(جـ) تصور العلية بين مالبرانش وداڤيد هيوم

(د) العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت والأشاعرة المسلمين.

الفصل الثالث : الصلة بين النفس والجسد

- تفسير مالبرانش للصلة بين النفس والجسد.



البـــاب الثـالـــث

مشكلـة الطبيعة (الفيزيقا)

مقدمـــة ..

طرحنـا فيالبـاب السـابق مشكلةالوجود،موضحيندورالألوهيـة الفعال فيعملية الخلق Création ،وعرضنا لبعض المسائل الرئيسية التى تتعلق بفعل الخلق كمسألة وجود اللـــه وطبيعة الذات الالهية،كما قدمنا عرضا لصفاتها الجوهريــــة اللامتنـاهية والفعالة فيالوجود .

وفى هذا البـاب نعرض لمسألة العلم الطبيعى،ومدى مـــا تتصف به الطبيعة من الدقة والنظام والكمـال ، وسوف يشتمل هذا العرض لمسألةالطبيعة على موضوعات رئيسية ثلاثة هـى :

أولا : كمالالترتيب والنظام فيالعـالمين الطبيعى والإنسانـــى مبينين تصور " مـالبرانش" لدقةالنظام والكمـال فيالعـالم

ثـانيا: عرض عام لمسألة العليةالمنـاسبة نبحث فيها معنى العلية عند الفيلسوف، وكيف طبقها على الحوادث الكونية،ومـــا هى الصلة بينهاوبين الألوهية ،ثم دورها فى الأفعـــال الإنسانية والحوادث الطبيعية .

ثـالثـا: بيـان لمسألة الصلة بين النفس والجسد،وهى منالموضوعات الرئيسية التى نتنـاولها بغرض الوقوف على حقيقة الصلـة بين هذين الجوهرين،وهل هنـاك ثمة دور تلعبه الألوهيـة فى ايجاد مثل هذه الصلة ؟ .



الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

■ (تعليق وتقييم)



الفصل الأول

كمال الدقة والنظام

يبرز دور الألوهية بجلاء فى مسألة كمال النظام فى العالم باعتبارها موطئ النفوس ومصدر المعانى التى ينطوى عليها الذهن الإنسانى .

وهنا نتساءل عن الدور الذى تلعبه الألوهية فى التنظيم الدقيق للعالم فهل يخلق الله العالم عشوائيا ويتركه لشأنه؟ أم أنه يسهم بإيجابية فى تنظيمه ؟ .

يرى " مالبرانش" أن العالم تغشاه حالة نظام وترتيب Hiérarchie عجيبين. فهو يتحرك بفعل قدرة الخالق المسببة للحركة Mouvement الأساسية التى تتمايز الأشكال وتتالى تبعا لها فتغمر النفوس حالة اعجاب بعقل الخالق اللامتناهى وهذا ما يشير إليه فى قوله :-

" يبدو لى أن النفوس تتوجه بميول Inclinations على غرار الحركات التى تسرى فى الأجسام لانه لو لم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهى "(١)

وفى هذا النص يحاول "مالبرانش" أن يبرز دور ميول النفس (الأرواح) فى الاعجاب بحكمة الخالق ، تلك الميول التى تختص بها الأرواح وتنفعل بها كما تفعل الحركة فى الأجساد فتتحرك

---

(1) La Recherche: Tome II p2

هى والنفوس معا بما يبثه الله فيها من حركة ، أو ميول نحوه باعتباره خالقها فتعجب بحكمته اللامتناهية ، التى خلقها لكى تصنع الجمال والكمال الذى نلمسه فى الكون، يقول "مالبرانش" " ان ميول النفوس ، مع حركة العالم المادى تصنع معا كل جمال وكمال "(١). ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل يذهب "مالبرانش" إلى أن استمرار النظام فى العالم إنما يستند إلى ما تبعثه هذه الميول والحركات من كمال ونظام يبدعه الله حتى يتسنى لمخلوقاته الوقوف على عمق عقله وحكمته اللامتناهية .

ولكن كيف يستمر هذا النظام الكونى على أساس ميول النفوس وحركة الأجسام ؟

يجيب الفيلسوف على ذلك بالإشارة إلى مجد الألوهية فيذهب إلى أن الأجسام والنفوس تتحرك بما لديها من ميل طبيعى نحو خالقها ، الذى منحها الحركة بإرادته الحرة ، ومن أجل غايته الأولى فى اظهار مجده . Sa Gloire وعظمته Sa Grandeur

واظهار مجد الله ليس أمرا مستغربا فى فلسفة مالبرانش من حيث أن أفعاله برمتها إنما تحدث أساسا للتعبير عن هذه العظمة والمجد الذى هو غايته الأولى ، لكن ذلك لايعنى أنه ليس من غاية لله سوى اظهار مجده ، فإن له غايات أخرى أقل فى الدرجة كفاية حفظ المخلوقات . وفى هذه المناسبة يقول الفيلسوف :-

---

(1) La Recherche: Tome II p3.

" حقيقة لاجدال فيها أنه لايمكن أنتكون لله غاية سوى ذاته "(١) ولكن ينبغي ألا يفهم أن الغاية المجيدة لله والتي يمنح بها النفوس والأجسام حركتها المتجهة لذاته أن صلته بمخلوقاته هي صلة صانع بما صنعه ، على نحو ما جاءت في فلسفة " أرسطو" لكنها تعني أن المخلوقات لايمكن أن توجد سوى في الله منبع كل حق ، والتي لاتستطيع إرادته أن تخلقها بحيث لايتمثل فيها الخير. ومن ثم فإن ميول النفوس وحركة الأجسام التي يبثها الله في الكائنات بارادته الحرة إنما تسهم في اضفاء الكمال على العالم. Le Monde .

بالاضافة إلى ما تلعبه الحركات والميول من دور في إضفاء الكمال والنظام على العالم ،فان قانون" تطور المخلوقات المنظمة " يسهم بنصيب في هذا الفعل الإلهي ، وهو قانون Loi يقوم على تصور ميكانيكي للعالم وفحواه أن ميلاد المخلوقات الحية التي نراها إنما تنبثق طبقا لقوانين ميكانيكية Mécanisme " من بذور كانت مضمرة في مخلوقات حية سالفة "(٢) وهذا القانون ينطوي على نظرية " مالبرانش" في الأصول البذرية " La Théorie de L'emboitement des germes(٣) وفحواها أن كل فرد من

---

(1) La Recherche: Tome II p4.

(2) Delbos ; V : La Philosophie Francaise p.15.

(٣) راجع أفلوطين في نظرية الأصول البذرية " التاسوعات".

كل نوع من المخلوقات يحمل بذور جميع المخلوقات فى ذاته متداخلة واحدة داخل الأخرى . فالكائن الحى يحمل بمرور الزمن بذور المخلوقات التى تمثل نفس نوعه فتنشأ الحياة فى المخلوقات الحية .

ومن الجدير بالذكر أن " مالبرانش " لم يكن يرمى بهذه الميكانيكية التى ذهب إليها قانونا للتكوين، إنما كان يقصد بها قانونا لتطور المخلوقات المنظمة التى يستحيل أن تحدث معلولاتها صدفة وإلا فكيف يتسنى لنا فهم الحكمة والقدرة. فى عمل الأجهزة الدقيقة التى تتكون منها أصغر الحشرات حجما وهى تعمل جميعا فى تآزر ونظام عجيب ،ووفق حكمة مرسومة فى سبيل تحقيق هدف البقاء الأسمى، ويحاول الفيلسوف وهو يضرب هذه الأمثلة لمدى دقة ونظام الكون أن يبرز تجلى حكمة الله اللامتناهية ، التى تسرى فى العالم فتخلق المخلوقات وغيرها كما تتنبأ بنتائج قوانين الحركة مما يسهم فى اقامة نظام كونى عجيب مؤسس على دقة (رقة) Finesse التكوين الإلهى لنظام الطبيعة Ordre de La Nature ثم يعود " مالبرانش " لطرح نتائج الخلل البسيط الذى يحدث فى مثل هذا النظام العجيب القائم على الكمال والجمال والدقة . فيرى أنه على الرغم من هذا التنظيم الإلهى للعالم ومخلوقاته ، إلا أن خللا بسيطا يحدث فى هذا النظام يمكن أن يغيره، فمجرد نبت صغير ينمو على الأرض فى جهة اليمين بدلا من جهة اليسار، أو ينمو بدرجة أقل أو أكثر يغير من وضع كل شيء فى الكون"(١)

---

(1) Entretiens : Entretien 6 p 125 .

ومن تأمل هذا النص يتبين أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه، محسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله Prescience بما يجرى في العالم من حوادث في المستقبل لا تقف عند حد المسائل الطبيعية فحسب، بل تتعداها إلى جميع المسائل الخلقية والقانون الطبيعي. Lois Naturelle: ويقوم التنظيم الالهى للعالم على مقارنة كل ما سوف يحدث للمخلوقات في المستقبل واضعا كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي تصنع أكمل وأفضل عمل لها، وهي تسعى لخلق أفضل عالم تتمكن قدرتها من إيجاده.

يتفق "مالبرانش" مع "ليبنتز" الفيلسوف الألماني في مسألة سعى الإرادة الالهية لخلق أفضل العوالم الممكنة[1] وإذا

---

(١) في سبيل تكوين رؤية متكاملة لفلسفة "ليبنتز" يقترح الرجوع إلى المصادر التالية :

١- دكتور على عبدالمعطى محمد، "ليبنتز" فيلسوف الذرة الروحية — دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ — وهي دراسة متكاملة باللغة العربية عن "ليبنتز" مع ترجمة للمونادولوجيا

(2) Carr; Harbert, Wildon: The Monadology of Leibniz School of Philosophy-Los Angelos. First Printing 1930.

(3) Ruth; Lydia, Saw: Leibniz, Apelican Book London. First Published 1954.

(4) Janet, Paul; Extraits de la Théodicée, Essais Sur La Bonté de Dieu, La Liberté de l'Homme et L'Origine dumal, Paris, Librairie Hachette, 3 edit 1878.

كانت الميول والحركات ،و " قانون تنظيم المخلوقات" قد أسهم بدور فعال فى اضفاء النظام والدقة على العالم؛ فان مسألة العلية التى يطرحها " مالبرانش" فى فلسفته تلعب هى الأخرى دورا رئيسيا فى هذا الموضوع •

وتعنى العلية فى تصوره نظرية فى المناسبات أو " العلل المناسبة " ؛ وفحواها استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة، لأن الله هو علة حدوث الحوادث فى العالم، فهو يتسبب فى ايجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات؛ لأنه يرى أن الموجودات لايمكن أن تنطوى على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير فى بعضها البعض لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهى فحسب؛ ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائى الذى يكون معدا لمرور التيار فيه فحسب ؛ فليست له أية فاعلية فى إضاءة المصابيح قبل مرور التيار الذى يندفع إليه من مصدر أساسى تتولد فيه الطاقة • هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات ، هى مصدر كل شئ بما تنطوى عليه من علم وقدرة ، وما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء ومعانيها ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطئ سلبية لاحراك فيها ، ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضئ بنور الله ، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتتجه بميولها التى هى أصلا من أثر الفيض الإلهى والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله •

ويرى جوييه Gouhier أن الفيزيقا الديكارتية التى تأثر بها " مالبرانش" تطلعنا على أن العالم

المادى محكوم بقاعدتين هامتين من قواعد الحركة أولاهما:تقرر أن الأشياء تميل إلى استكمال حركتها فى خط مستقيم.والثانية: تذهب إلى أن الحركة تنتقل فى جسمين متقابلين متحركين من الواحد إلى الآخر . (١)

وبتحليل مدى تأثير قاعدتى الميكانيكا الديكارتية على " مالبرانش " نجد أن موضوع القاعدة الأولى عنده ، والذى يتمثل فى فكرته عن الخلق المستمر الذى يأخذ طريقه فى حركة مستقيمة لاتتوقف، وهذا هو التطبيق المالبرانشى لقاعدة الميكانيكا الديكارتية الأولى . أما القاعدة الثانية فتتمثل فى رجوع حركة الأجسام جميعها إلى حركة إلهية تمليها ارادة الله على الطبيعة منذ البداية حيث يتجه الله إلى بث الحركة فى الأجسام التى خلقها فتمتلئ حياة ثم تعود فتتجه بفعل القوة الإلهية نحو الموجودات فتصبح الحركة من الناحيتين حركة واحدة ؛ أعنى الحركة النابعة من الإرادة الالهية ،والحركة المتجهة إلى الله فى صورة عبادة وتبجيل من ناحية المخلوقات ، وهى تؤثر فى ذلك إلى الفعل الإلهى فى الاحتفاظ بالكائنات أو بالخلق المستمر للعالم والتى تعنى من جهة أخرى أن حركة رفع ذراعى هى بتدبير من الله ، ولا يعنى ذلك أكثر من وجود عللا مناسبة تتطلبها الارادة الكلية الإلهية التى تريد العالم على أفضل حال ممكن.

---

(1) Gouhier; H: La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse Librairie Philosophique Paris 1921 p 53

وبالرغم من دور الألوهية الفعال فى خلق وتنظيم العالم، فان ذلك لم يمنع بعض العقول المحدودة من التحقير والتقليل من قيمة عمل الله العجيب، وهم يبررون دعواهم بما يموج فى العالم من فساد وفوضى وظلم وشر، بالاضافة إلى وجود الشواذ والمعوقين وغيرهم، وما تنزل بالانسان الخير من كوارث ومصائب (كحالة الموت المفاجىء) أو المرض المزمن وغيرها من أنواع الشرور.

يجيب "مالبرانش" على دعاوى هؤلاء المعترضين بقوله: إن الله خلق العالم من بين عدد لامتناهى من العوالم الممكنة، التى تشملها حكمته اللامتناهية، ويتحرك وفق قوانين الحركة التى خلقها بإرادته وقد كان من الممكن أن يكون هذا العالم أفضل عالم ممكن، وذلك لما تتسم به الطريقة التى تم بها الخلق الإلهى من قوة ومضاء، وكذلك لبساطة إرادة الله التى تفعل ما يمجدها ويشرفها دائما، الأمر الذى لم يحدث فى حقيقة الواقع وذلك لما ينتاب العالم من فوضى وشذوذ وشر. لكن "مالبرانش" ينظر بتفاؤل وهو يرى أن الشذوذ الموجود فى حقيقة الواقع يمكن أن يمثل شيئا شبيها بالجمال، فالحقيقة أن الله يصنع الخير وهو فى الآن عينه يصنع الشر الذى لايحدث إلا بإرادته الحرة، ولايعنى ذلك أنه لايفعل الخير الذى يفعله بإرادته فحسب، إلا أنه على الرغم من ذلك يسمح بوجود الشر، ومع ذلك فهو يتجه حسب صفاته الكمالية المثلى إلى فعل الخير. لذلك فان الشر قد يوجد فى ثنايا الخير لغاية قد لانعلمها مع ذلك، لأن القوانين الالهية لم تكن فى أصلها لتخلق بحسبها موجودات وأشياء خارجة غير متفقة مع

ناموس الطبيعة ، والأشكال السوية من المخلوقات. وقد توخى " مالبرانش" التأكيد على هذه المعاني فأشار إلى أن هذه القوانين إنما صدرت لخلق عمل عجيب كامل ،يمكن التنبؤ عن طريقه بما سيحدث في العالم في المستقبل.

وحقيقة الأمر أن وجود النقص Défaut والفساد (١) في العالم لايقللان من قيمة الفعل الإلهي فيه ، ذلك أن مدار هذا الفعل في جوهره من ناحية الخالق والمخلوق هو الحب والتمجيد ، فالله محبة يحبه رعاياه ومخلوقاته ويمجدونه " لله المجد في الأعالي" كما يقول الإنجيل، وهو يشملهم بحفظه وحبه وعنايته بمنح نعمته لخلقه جميعا ، إذ أنه يعمل عن طريق رسالة المسيح لخلاصهم ،ومن ثم يصبح الهدف النهائي لمذهب "مالبرانش" هو تعبيد الطريق لكي يتحد العبد بالخالق عن طريق الإيمان والتقوى التي يحركها الحب، والتي تصل بالمؤمن المسيحي إلى الخلاص Rédemption . لذا فإن الفيلسوف يتجه في بحثه عن الكمال والجمال الذي يأمل فيه فيما تأمره به الكنيسة من أمور الاعتقاد ، في سبيل العمل من أجل الآخرة الأبدية السعيدة .

---

(1) Dégénérescence Ou Corruption

تعليـق وتقييـم :

بعد أن عرضنا لدور الألوهية الفعال فيعملية الخلق ننتهى إلى الملاحظات التالية من خلال عرض مشكلة الطبيعة ، وكمال النظام والدقة فيالعالم :

أولا : إن تدبير الله للعالم يحدث وفق قوانين كلية ثابتة تمثل أبسط الوسائل التى يراها ممكنة للتحكم فيالعالم وحفظه.

ثانيا: إن الله حر بحرية ليست مطلقة ، مستقلة من جميع العلل - على ما يذهب لذلك ديكارت - لكنه يختار أكمل الممكنات بفضل حكمته ، كما يعلم الطرقوالأساليب التى تمكنه من صنع أكمل عالم .

ثالثا: إن خلق الله لأفضل وأكمل العوالم الممكنة لا تعنى إضافة جديدة إلى جمال وكمال العالملأن هذا يعنى مخالفةللوسائل البسيطة التى خلقه بها .

رابعا: إن لله من الإرادات الجزئية ما يستطيع بها أن يمنع أى حادث أو مناسبة فيالكون الطبيعى ، كما يستطيع أن يفعل الخير، ويكملالنقص الموجود فيالعالم ،لكنه لايفعل ذلك أى لا يسلك وفق ارادات جزئية - لأنه :ـ" يكفى نفسه مؤونة الارادات الجزئية (١)" وهكذا تبدو صفات الخالق مرتبطة أوثق الارتباط بموضوع الخلق الذى يعد أكمل وأعظم

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفةالحديثة دارالمعارف بمصر١٩٤٩ ص ٩٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ما تصنعه ارادة الله بوسائلها البسيطة الكاملة.

خامسا : رأينا من خلال عرض " الفعل الإلهى" ان فعل الله للعالم لامتناه فى حين أننا نجد أن العالم ذاته كشئ مخلوق متناه فكيف يحدث ذلك ؟ . إن " مالبرانش" يذهب فى هذا التصور إلى أنه لا تناقض على الإطلاق فى مسألة فعل الله اللامتناهى فى عالم متناهى، ذلك لدخول السيد المسيح فى نظام هذا الخلق الذى اكتمل بوجوده وجعل من العالم صنعا لائقا بالله (١) ، ويبلغ الاتجاه الروحى ذروته عند " مالبرانش" عندما يذهب فى اعتقاده إلى حد تصور أن الله لم يخلق العالم إلا لتجسد الكلمة. (٢). مما يشير إلى أن ميلاد المسيح كان ضروريا ومحتما حتى وإن لم يرتكب آدم خطيئته الأصلية Le Péché Originale (٣)

سادسا: إن العالم فى تصور " مالبرانش" امتدادا يمكن رؤيته " معقولا " فى الله لكن هذا الامتداد يتحول إلى نوع آخر محسوس وجزئى بالألوان التى تمثل الإدراكات الحسية التى تحصل فى النفس عندما تتأثر بالامتداد، وهنا تصبح رؤية الأجسام حضورا لفكرة الامتداد فى النفس تلك الفكرة التى

---

(1) Conversations Chrétiennes : Con, 8 p178.

(2) Entretiens: Sur La Métaphysique et Sur La Religion Ent, g ch 5 p 212

(3) Ibid Entr 14 ch 12 p 311

تمس النفس وتغيرها بألوان مختلفة ـ على حد قول مالبرانش.

سابعا: إن فكرة الامتداد الكلى أو اللامتناهى هى الفكرة الضرورية الثابتة التى يستحيل محوها من الذهن، فهى خالدة ودائمة كالوجود تماما.

ثامنا: إن العلم الطبيعى قائم على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة ـ نلمح انسياقا وراء فكرة الامتداد عند " ديكارت " ـ والأجسام عند " مالبرانش" آلات، لأنها جميعا من إنسان وحيوان، ونبات، وجماد لا نفس لها ولاشعور. فالكلب الذى ينبح لايفعل ذلك لرؤيته لشىء ما، كما أن عواءه ليس دليلا على ألم ألم بجسده لأنه لايشعر.

تاسعا: إن الآلية هى نظام نمو الكائنات الحية وأفعالها، وليست نظام تكونها أو خلقها لأنها صادرة من "أصول بذرية". وهذه النظرية فى الأصول البذرية مأخوذة من "أوغسطين" الذى يقول بصددها: "ان تكون الأحياء دليل على غائية، تشير إلى حكمة الله."(١)

عاشرا: إن نظرة " مالبرانش إلى العالم الطبيعى على ما رأينا مستقاة من منبعين هما: " ديكارت" والقديس " أوغسطين. فقد تابع الأول فى فكرتيه من الامتداد المادى، وأشكاله. وفى النظرية الآلية. وقد ذهب بفكرة الامتداد الديكارتى إلى حدودها البعيدة، فانتهت به إلى تصور الامتداد المادى

---

(1) La Recherche: Tom 11 p 432.

معقولا في الله . أما متابعته للنظرية الآلية التي كانت شائعة في فكر علماء هذا العصر، فقد اتفق فيها مع رأى " ديكارت " إلى حد أن أمثلتهما التي ذكروها في تفسير هذا الرأى قد أتت متشابهة في مؤلفاتهما (الكلب كمثال للآلية في الحيوان البحث من الحقيقة " لمالبرانش" والعالم " لديكارت") . أما " أوغسطين" فقد كان منبعا روحيا له إذ تأثر بآرائه المستمدة من الكتاب المقدس وأخذ عنه نظريته في" الأصول البذرية " ..



الفصـــل الثانـــى

العليـــــة المناسبـــــة

أولا : مكانة العلية من ميتافيزيقا "مالبرانش" (مفهوم العلية) .

ثانيا : دور الألوهية فى العلية عند "مالبرانش " ومدى اسهامها فى تنظيم الوجود .

أ- العلية والصلة بين النفس، والجســــد

ب - العلية ، والامتداد المـــــادى

جـ - تصور العلية بين " مالبرانش وديفيدهيوم" .

د - العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت ، والأشاعرة المسلمين .



الفصـــل الثانـــى

العليـــة المناسبـــة
Causes Occaisionelles

أشرنا فى الفصل السابق إلى مسألة كمال الدقة والنظام فى العالم الطبيعى، وأبرزنا مكانة الألوهية فى هذه المسألة .

وفى هذا الفصل نثير مسألة العلية , Causalité عند " مالبرانش " حيث نتعرض لها من خلال أربعة جوانب هى :

الجانب الأول : من حيث مكانتها من فلسفة " مالبرانـــــش " باعتباره أول من أثارها فى الفكر الفلسفى الحديث .

الجانب الثانى : ونعرض فيه لدور الألوهية فيها ومدى اسهامهـــا فى تنظيم الوجود فيما يتعلق بمسألتين هامتين هما : الصلة بين النفس والجسد ، ومسألة الامتداد المادى .

الجانب الثالث : وسوف يتعلق بدراسة تحليلية مقارنة لمسألة العلية بين التصور الميتافيزيقى لمالبرانش والتصور التجريبـــى لدافيد هيوم David Hume . باعتبار أن فكـــرة العلية عند الأول تعد تنبؤ بالعلية عند الثانى. ثم بيـــان لمدى الاتفاق والاختلاف بينهما .

الجانب الرابع : وفيه نتعرض لمسألة العلية عند مالبرانش فـــى مقارنة بين مفهومها عند ديكارت، والأشاعرة المسلمين.

أولاً : مكانة العلية من ميتافيزيقا "مالبرانش"
(مفهوم العليـــة)

يتمثل مفهوم العلية عند " مالبرانش " فى العلاقات المنظمـــة التى تحدث بين أنواع المخلوقات وقد استمد منه الفيلسوف فكـــرة القانون Lois : أما مفهوم العلية الطبيعية فيعنـــى العلاقات المنظمة التى تربط العلة بالمعلول حتى تسير جميع الموجودات فى العالم وفق سلسلة العلل والمعلولات فكل علة يتبعها معلول .

ويرى " مالبرانش" أن الشيء الذى يبدو علة Cause ظاهرة للحركة فى الطبيعة لايمثل فى حقيقة الأمر العلة الأصلية لها لأن عليتهـــا الحقيقية هو الله ، أما هذه العلل التى تبدو ظاهرة أمامنا كأنهـــا أسباب مباشرة لفعل شيء ما فما هى إلا أسباب طبيعية ، أو علل مناسبة لاتصال الحركة ذلك أن الأثر الإلهى إنما يلحق بالموجودات عن طريـــق علل مناسبة ،تكون كالقوابل للفعل الإلهى طبقا لما تحدده قوانين الله وإرادته ، ووفق حكمته الأبدية ومشيئته .

ويرى " مالبرانش" أن فعل المعجزة Miracle لايفعلـــه الله طبقا للقوانين العامة التى تعهدها المخلوقات وتدركها عقولهـــم بالمنطق بل ـ يحدثها ـ المعجزة ـ وفق قوانين إلهية ضرورية معلومة لله منذ الأزل (هنا إشارة من " مالبرانش" إلى الفقه المسيحى ورجوعـا إليه وهو ما يفوق قدرة الطبيعة ،ويعلو على مستواها ،ويتمثل فـــى الأسرار التى تكشف لنا عن أشياء خاصة بذات الله يستحيل فعلها علـى المخلوق؛لأنه لايعلمها بقوته الذاتية كاتحاد النفس بالله من طريـــق

النعمة ، ومعاينتها له فى الآخرة باتحاد الذات الإلهية بها ،وهكذا يذكر " مالبرانش" المعلولات الفائقة للطبيعة التى لا تستند فى حدوثها إلى القوانين التى وضعها الله لصنع العالم).

وقد أشار " مالبرانش " إلى موضوع المعجزات الذى ورد فى العهد القديم وذلك فى (الإيضاح الرابع من كتاب الطبيعة والنعمة) فيناقش " أرنو" فى هذا الصدد مؤكدا ايمانه بالمعجزات التى حدثت فى هذا العهد، ومنكرا لصدورها عن القوانين الطبيعية لاتصال الحركة، وحدوثها طبقا للقوانين الإلهية ، فيتفق مع "أرنو" على أنها تمثل معجزات ، وأن ما يحدث فى العالم منها أكثر مما يتخيله الإنسان.

ويرى " مالبرانش" أن الله قد وهب المسيح قدرة مطلقة على القيام بجميع الأعمال فى العالم؛ لذلك فإن فعله لأية معجزة إنما يحدث بارادة فردية جزئية ترتيبت على قدرة القانون الإلهى الكلى، ومن ثم تصبح المعجزات من الأعمال أو الأفعال التى رتبها الله غير أنها قد ظهرت فى صورة إنسانية . وحقيقة الأمر أن مسألة العلية لم تظهر عند " مالبرانش" بلا سوابق أو أصول فقد ظهرت من قبله فى ميتافيزيقا " ديكارت " ولكن بغير وضوح، ولعل الثانى قد أحس فى بعض المناسبات بأن " العلية المناسبة " سوف تنتهى طبيعيا من فلسفته فظهرت بصورة أكثر وضوحا عند تلميذه " مالبرانش" فى نظريته الكاملة عن" العلل المناسبة ".

وتفترض نظرية " العلل المناسبة " أن الألوهية هى العلة الوحيدة فى الوجود وأن جميع ما نسميه عللا فما هى الا مناسبات للفعل الالهى،

وهنا نجد تطويرا لنظرية المناسبات التى أشار إليها " ديكارت " ، تلك النظرية التى يرجع فيها " مالبرانش" كل علة حقيقية إلى وحدة داخل إطار من المناسبات (الفرص) Occasions المتناهية ونتيجة لذلك يتصور أن الناس تتجه فى عبادتها نحو الأشياء التى يمكن أن تمارس شيئا من القوة على حياتهم ، ولذا فقد أحس الفيلسوف بضرورة الاحتفاظ بكل قوة علية Force Causale للاله حتى تتجه كل عبادة دينية نحوه .

والحقيقة أن " مالبرانش" يختلف فى تصوره عن (القوة العلية للإله) مع "ديكارت "ومع القديس"توما الاكوينى" اللذان ميزا بين القوة العلية للأشياء المتناهية، وبين مصدرها الأخير فى الإله خالق الطبيعة . ويبدو أن " مالبرانش" قد أخفق فى تصور هذه العلية كمظهر من مظاهر القدرة الإلهية بخيريتها المطلقة ،ولو أنه كان قد أضفى شيئا من الفاعلية على الأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير فى الاله خالق الطبيعة ، ومن ثم تستمر قوانين الإله الكلية Lois générales فى الحركة بدون فاعلية حتى تحددها ظروف جزئية أو أحوال متناهية ، كالتى تحدث للعقل والجسم على سبيل المثال، ولذلك فإن الأشياء المتناهية تقدم المناسبات اللازمة أو " العلية الطبيعية "ـ فتتمكن القدرة الإلهية وفقا لها من التصرف فى العالم فى ضوء ظروف معلومة وبتطبيق قواعد الميكانيكا الديكارتية التى سبق ذكرها ـ بهذا التفسير نستطيع القول بأن الأشياء أو الجزئيات لاتعتبر قوابل سلبية تماما بل هى قوابل تحتمل نوعا من الإيجابية ، من حيث أنها تستعد بذاتها لقبول الأثر الإلهى.

ثانيا: دور الألوهية في العلية عند "مالبرانش" ومدى اسهامها في تنظيم الوجود •

تلعب الألوهية دورا هاما في تنظيم الوجود وسوف نطرح أهمية هذا الدور من خلال بحث أربعة موضوعات أساسية هي :

(أ) موضوع الصلة بين النفس والجسد

(ب) موضوع العلية والامتداد المادي•

(جـ) تصور مفهوم العلية بين "مالبرانش" و"دافيدهيوم" •

(د) مفهوم العلية بين تصوري "مالبرانش" والأشاعرة المسلمين •

وسوف نحاول تفسير هذه الموضوعات فيما سيأتي :

(أ) العلية والصلة بين النفس والجسد :

يمتد آثر العلية عند "مالبرانش" إلى الوجود بأكمله فنلاحظ أنها تسهم بايجابية في ايجاد صلة بين جوهري النفس والجسد، فبحث الإنسان عن أسباب بعض العلل يجعله يتدرج بفكره صاعدا من المعلول إلى العلة فيصل في النهاية إلى علة أولى نهائية ليس بعدها علة أعظم منها • لذلك فان على الانسان أن يتوجه مباشرة في ابتهاله ودعواه إلى الله خالق الطبيعة بدلا من اللجوء إلى الخرافات ، ويذكر "مالبرانش" مثالا لهذا الموضوع في قوله" لو إنك سألتني عن سبب ما أحس به من ألم عندما أوخز، فإنني أخطأ لو فسرت هذه الوخزة على أنها فعل خاضع للقوانين الإلهية ، على اعتبار أن الوخزة لابد وأن يعقبها ألم، لأنها تؤثر مباشرة على الأعصاب الموصلة للمخ ، فيتأثر تبعالها...ولكننا

لو حاولنا تفسير إدراك الألم ونشاط المخ، من حيث أن هذا الأمر إنما يخضع لقوانين إلهية عامة مجهولة، فانه يجب التسليم بأن الوخز المفضى للألم إنما يتم بتأثير مباشر من الله، وتعد الصلة بين النفس والجسد مثالا واضحا على ذلك."(١)

وهكذا يعرض " مالبرانش " لموضوع العلية بصورة تحليلية . . فيرى أنه ليس هناك ثمة علاقة بين إرادتي وحركة ذراعي، أي بين ذلك الفعل الروحي ، وحركة الأرواح الحيوانية التي تسري في أعصاب معينة، من بين العديد من الأعصاب التي يتكون منها الجسم فتحدث الحركة. ولكن كيف يحدث ذلك ؟ إن العلة الحقيقية يجب أن تفهم ماذا وكيف تفعل ؟

لقد خلق الله العالم بحيث أخضع المخلوقات بعضها للبعض الآخر عن طريق قوانين كلية ثابتة ، ومعنى ذلك إنها قد سلبت فاعليتها الخاصة . أن " مالبرانش " ينقد حكمنا بالعلية على أي اقتران مطرد في الطبيعة ، دون أن نحس بوجود شيء آخر أقوى وأسمى من مجرد ما ندركه أمامنا .

ولا يقف دور العلية عند حد الصلة بين جوهري النفس والجسد، تلك الصلة التي تعد مظهرا فريدا من مظاهر العلاقة بين الفكر والوجود ، بل يتعدى ذلك إلى دورها الفعال في موضوع الامتداد المادي .

(ب) <u>العلية والامتداد المادي :</u> Étendue

يذهب " مالبرانش" في موضوع الصلة بين العلية والامتداد المادي

---

(1) <u>Entretien</u> 4, p 86

إلى أن القوة المحركة لاتكمن بذاتها فى الامتداد المادى لأنه :" لــو اصطدمت كرتين واحدة بالأخرى فإن الثانية تستمد حركتها من الأولى وتفيد هذه الحركة ضرورة اصطدام الأجسام طبقا لنظام الطبيعة فى اتصال الحركة ، وهذا يعنى أن الأجسام ليست هى علة الحركة الحقيقية لبعضها البعض ، من حيث أنها لاتستطيع أن تمنح ذاتها قدرة ليست موجودة فيها ، فالقوة المحركة للجسم ما هى إلا أثر للإرادة الإلهية التى تحفظه دائما "(١). فالجسم هنا هو العلة الطبيعية لحركة جسم آخر تكــون علته الحركة الطبيعية التى يستقبلها من طريق الجسم الأخير. وينطبــق الحال نفسه على النفوس التى لاتوجد ماهياتها الجزئية ،التى تعرف وتحس وتريد كقوة ذاتية فيها ،ومن ثم يستحيل عليها الحصول على المعارف أو الاحساس بالأشياء إلا إذا استمدت قوتها وإرادتها وفعلها من نور الله ، التى تتوجه بإرادته الكلية نحو الخير العام عن طريق الانتباه ،الــذى يتصور خطأ أنه علة إرادة وفعل المخلوقات .

ويرى " مالبرانش" أنه من الخطأ تصور التفاعل بين الأجســاد والنفوس كحقيقة ناتجة عن قوة إتحادهم ، والقدرة على الإحساس تأتــى نتيجة لاهتزازات فى المخ باعتباره امتداد مادى. فهل يوجد ثمــة ارتباط ضرورى بين هذا الاهتزاز الصادر عن الامتداد المادى وبيــن قدرة النفوس على الإحساس ؟ . ولما كان من المستحيل حدوث إرتبــاط قوى بين شىء مادى وآخر روحى ، فإن الامتداد المادى يعد هو العلة الحقيقية لما يحدث للنفس .

---

(1) Entretien 4. p 37 - 88 - 89.

وحتى لو تصورنا أن الامتداد هو العلة وراء ما تحسه النفس من احساسات ، فإن هذه العلة وغيرها ما هى إلا مناسبات فحسب وليست هى بالعلل الحقيقية "(١)

ومن جهة أخرى فإن إرادة النفوس عاجزة عن تحريك أصغر جسم فى العالم ، وهنا ينتفى الإرتباط بين إرادة تحريك الذراع ومجرد حركة الذراع ذاتها ، فإرادة الحركة بالنسبة لذراعى هى مجرد العلة المناسبة التى يفعل الله تبعا لها حركة معينة طبقا لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس والجسد .

ان التأثير الظاهرى المتبادل بين جوهرى النفس والجسد يتوقف على وجود تقابل بين جوهريهما فى الفعل مستند الى قدرة الله المباشرة وحكمة قوانينه . ومن ثم فانه لاوجود لعلة حقيقية فى العالم ، فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكنه ينتج فحسب من تأثير فعل الله الذى هو العلة الاساسية للحقيقة والحركة ، أما كافة ما نفترضها من علل فما هى الا مناسبات Occaisions

---

(1) Entretien 4 p 90.

جـ - تصـــور العلية بين " مالبرانش " ودافيد هيوم "

إستهينا مما سبق إلى إنه لاوجود لعلة حقيقية فى العالـم. فليس ما هو سابق على المعلول هو بالضرورة علة حقيقية لكن فعـل الله هـو العلة الأساسية فى العالم، أما ما نفترضه من علل فما هى إلا مناسبات لهذا الفعل الإلهى .

ويسوقنا البحث فى هذا الصدد الى عرض موقف " دافيد هيوم" David Hume . (١٧١١- ١٧٧٦) فيلسوف عصر الإنـارة الذى كان له هو الآخر تصور فى مسألة العلية. فما هو نوع العلية التى أشار اليها "هيوم" ؟ وهل تتفق أفكاره فى هذا الصدد مع ما أشار إليه " مالبرانش" الفيلسوف الفرنسى السابق عليه من تصور فى هذا الموضوع .

يذهب " هيوم" فى تفسير العلية إلى أنها ترجع إلى التجربة Expérience التى تختلف عن معنى القوة Force الذى ساقه " مالبرانش" فى هذا الصدد. فالتجربة عند الأول هـى التى تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضيـــة

كما نتخيل أن قوة تنتقل من كرة بلياردوإلى كرة آخرىفتحركها.

والحق أن العلية عنده لا تعنىأكثر من شىء يتكرر حدوث شىء لاحق له ،فإذا حضر الشىء السابق ، فإننا نفكر فى حضور اللاحق ، وعندما يحضر اللاحق،نفكر فىوجود السابق وهكذا دواليك.

فى ضوء ما سبق فإن علاقة العلية ترد فى مثل هذه الحالة إلى علاقتى التشابه : Loi de la Ressemblance والتجاور : Contiguité وهما علاقتان أصليتان من قوانين تداعى المعانى(١) كما أن هذا التفسير السيكلوجى لمبدأ العلية عند " هيوم" إنمايستند إلى دعامتين سيكلوجيتين همامبدأ العادة ومبدأ التكرار ، كما يحدث تأثيرهما عن طريق علاقتى التشابه والتجاور (٢) .

إن هذا التفسير السيكلوجى الذى برر به هيوم اعتقادهبمبدأ العلية ،يختلف مع ما ذهب إليه " مالبرانش" من ناحيتين الأولى هى : ارجاع العلاقةالعلية إلى التجربة عند " هيوم" وفى حين أن " مالبرانش "قد رآها علاقة ضرورية Nécessaire والثانية هى ، استبعاد الأول لفكرة الألوهية من هذه المسألة فى حين غلب تأثيرها على هذا المبدأ عند الثانى(٣)

---

(١) تتعلق علاقتى التشابه والتجاور بمذهب التخير Eclectisme أو تداعى المعانى الذى يقوم على قانونى: التجاور فى الزمان والتجاور فى المكان.

(٢) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ص ١٥١

(3) Delbos; V: La Philosophie Francaise p 126.

فى حيز التجربة يجب أن تشابه الحالات التى جربناها ومن ثم فليس فى وسع التجربة Expérience أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضى من حيث أنها ذاتها قائمة على هذا الافتراض .

ولما كان "هيوم" فيلسوفا تجريبيا فقد اتجه فى تصور العلية اتجاها تجريبيا . فرأى على عكس" مالبرانش" أنها تعنى شيئا قد تكرر بعده حدوث شئ آخر ،حتى أن حضور الأول يجعلنا نفكر دائما فى الثانى. ولذا يتسم تحليل "هيوم" للعلية بالطابع السيكلوجى. فإن معنى تكرار شئ وحدوث الأول ، ثم تفكيرنا الدائم فى الثانى فى كل مرة إنما يعنى تداعى بين الأفكار Association - كما يعرف فى علم النفس- فإذا حدث على سبيل المثال واشتعل لهب اقترنت به أو صاحبته حرارة فإن تكرار وقوع هذا التلازم بين الحدثين وهما اللهب والحرارة إنما يؤدى إلى أن تنشأ فى عقولنا علاقة تداعى بينهما بحيث تؤدى فكرة أحدهما إلى فكرة الآخر ،وهذا هو تفسير الرابطة الضرورية بينهما ؛ ومن ثم فقد أصبحت العلاقة بين العلة والمعلول مجرد عادة فكرية (١).

ومن جهة أخرى فإن " هيوم " يتصور مختلفا مع مالبرانش- أنه لاتوجد ثمة قوة مجهولة غامضة ،أو فاعلية غير منظورة ، تكمن وراء العلية وتنتقل من موضوع إلى آخر،

---

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، الفلسفة الحديثة ، دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ - الطبعة الاولى ص١٥١ .

ولما كان أثر" ديكارت" واضحا على " مالبرانش" فيمسألة " الأفكار الواضحة المتميزة " فقد ذهب الأخير إلى استحالة قيام المخلوقات بأى فعل بدون مساعدة إلهية مباشرة . وبذلك يتسنى لنا القول بأن " مالبرانش" قد استبعد أى قوة علية من النفوس أو الأجسام عندما أرجع كل علية حقيقيةإلى الله ولذلك فقداستند فى هذه المحاولة إلى ثنائية " ديكارت " عن الفكر والامتداد التى يتصور معها استحالة أى تأثير من الناحية المنطقية للنفس على الجسد أو العكس .

وقد صاغ " مالبرانش" مذهبه فىالعلية وهو يتفق فيه إلى حد كبير مع المسلمينمن الأشاعرة . فقد صاغ الباقلانى الإسلامى مذهب الأشاعرة بصورة ذرية،فتصور العالم مخلوقا من جواهر أو ذرات خلقها الله بموجب إرادته من العدم .منحيث أنه العلة المباشرة لجميع الحوادث التى تطرأ عليه،ولذلك فهو يرى أنه لاتوجد علل ثانوية وذلك لعدم وجود قوانين للطبيعة " ويمثل على ذلك ، بأن النار لاتحدث الاحتراق "(١) أى أنه ليس من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار،لكن الله هو الذى يخلق الاحتراق عندما يتقابلالنار مع الخشب .

مما سبق يتضح لنا وجود تشابه فيموضوع العلية بين " مالبرانش" وبين الفكر الأشعرى الإسلامى ويدل على ذلك وجه الشبه

---

(١) محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فىالاسلام ، دار النهضة العربية – الإسكندرية ١٩٧٠ ص ١٣٩.

(د) العلية عند " مالبرانش " بين تصور " ديكارت " ، والأشاعـــرة المسلمين ..

فى ضوء ما سبق رأينا كيف أخذت نظرية العلل المناسبـــة مكانتها فى فلسفة " مالبرانش " ،باعتبار أن الله هو العلـــة الوحيدة فىالعالم .

وقد استبعد " ديكارت " هذا التصور المالبرانشى من مجال العلم والميتافيزيقا لكن تصور الأخير لكيفية خلق العالم وكيـــف أعطى الله المادة حركتها الأولى الأزلية بحكمته اللامتناهية (١) ، إنما يدلل على أنه العلة الوحيدة فى الوجود الذى ينظم حركةالعالم الميكانيكية . وتتجه المخلوقات فى رحابة تستنير بحكمتـــــــة اللامتناهية ، وتستلهم منه حقائق الدين والأخلاق.ولا يفوتنــا أن نذكر ونحن بهذا الصدد أن " مالبرانش " قد استفاد من"ديكارت " فى هذه المسألة -العلية- فى موضوع حفظ الوجود أو الخلق المستمر Création Continuée .

ومن الملاحظ ان فكرة " الخلق المستمر" لم تظهر فجأة فـــى نسق " ديكارت " بدون مقدمات أو أصول ، إذ أنها فكرة مدرسية قديمة . ذهب أصحابها إلى أن حفظ العالم أو تواصله وتواجده إنما يعد " خلقا مستمرا" وقد أخذ "ديكارت " هذه الفكرة عنالمدرسيين ثم نقلها عنه " مالبرانش" وبلغ بها قمة تصوره عن تدخلالإله فىالعالم فى فكرته عن العلية.

(1) Entretiens; Entretien, 2 et 8 p 44. et 173

إيمان هذه الفرقة الإسلامية بالعلية إنما قد جعلهم ينكرون الحرية الإنسانية على إعتبار تدخل الإله المستمر فى كل فعل من أفعال المخلوقات ، ولذا فلا يبقى للحرية أى سند طبيعى أو ميتافيزيقى.

مما سبق نرى أن العلية فى تصور "مالبرانش" لاتخرج عن فعل الألوهية فى الوجود الذى هو السبب النهائى لما يحدث فى العالم من حوادث،وإن كنا نراها فى قالب واقعى،وفى سياق إنسانى نشترك فيه بعقولنا من ناحية ،أو بأجسادنا من ناحية أخرى .

....

بين مثال الاحتراق والخشب عند المسلمين والمثال التالى الذى ذكره "مالبرانش" وميز فيه بين نوعين من الامتداد فى الكون أحدهما عقلى والآخر مادى مادى، يتميز الأول بالضرورة والأبدية والشساعة التى تتمثل فى الخالق الذى يشترك مع المخلوق ممثلاً لمادة شاسعة هى الفكرة الذهنية لعدد لانهائى من العوالم الممكنة، أما الامتداد المادى فهو الذى تنبع حركته من إرادة الله وليست من الأجسام التى لاتملك ثمة تأثير على بعضها البعض فلو على سبيل المثال تحركت كرة وحركت أخرى مقابلة لها فلن توصل الأولى شيئا للثانية لافتقارها إلى القوة الذاتية التى توصلها إلى الثانية، لكنهما فى هذه الحالة تكون علة واقعية أو حقيقية فحسب أو (علة مناسبة) تحتم لخالق الطبيعة أن يفعل بطريقة معينة فى مناسبة معينة"(١) فإذا كانت الفكرة الأولى ليست علة لحركة الكرة الثانية، فإن الاحتراق كذلك ليس أكثر من فعل إلهى مباشر أو أثر مباشر. ولذا تصبح النار والخشب مناسبتين للفعل الإلهى.

مما سبق يتبين لنا أن الأشاعرة قد حطموا مبدأ الضرورة والمعقولية فى الطبيعة، وأفسحوا المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية فجعلوا العالم مجلى لعملية خلق متجدد (مستمر).

فى ضوء ما سبق من آراء الأشاعرة فى إفساح مجال التدخل الإلهى الكامل فى العالم تبرز مشكلة خطيرة تتعلق بالحرية فإن

---

(1) Entretien 8 , p 90 - 91 .



الفصل الثالث

الصلة بين النفس والجسد

* تفسير " مالبرانش" للصلة بين النفس والجسد

وهكذا تتأتى معرفة النفس عن طريق الرؤية البسيطة والإحساس الداخلى . إلا أن جهل الإنسان بمعرفته ذاته يعنى عجزه عن رؤية نفسه فى الله، وأن العلم المتعلق بالأجسام بين وواضح عن العلم المتعلق بالنفس.

ونحن نلاحظ أن " مالبرانش" يقف على نقيض "ديكارت" فى هذا الموقف ، ففى حين يرى الأخير أن المعرفة بالنفس أكثر يقينا وثباتا من المعرفة بالجسد محل التغير والتبدل فإن الأول يرى أنه لايستطيع معرفة نفسه إلا عن طريق الحس الباطن الذى لايجدى فى معرفتها بصورة قاطعة وإنه لكى يعرفها لابد من اختبارها عن طريق الإحساسات والمشاعر والفكر ، ولذا فإنه يقطع صلة علم النفس بالمنهج الرياضى - الذى برز عند " ديكارت " - ويتناوله بالمنهج التجريبى .

إن هذه الناحية هى نقطة الخلاف الوحيدة بين " مالبرانش" وديكارت فى هذا الصدد، أما ما يتعلق بالتفسيرات المختلفة بين هذين الجوهرين فهناك إتفاق بين الفيلسوفين بشأنها.

لقد تناول" مالبرانش" مسألة التمييز بين النفس والجسد عند " ديكارت " ،وأدلى بدلوه فيها محاولا تفسيرها ، متفقا معه على تمايز الجوهرين وتباينهما ، يقول فى ذلك :-" يجب علينا ألا نخلط بين صفات النفس وأحوال الجسد"(١) وبذلك يظهر التمييز الحاسم بين الجوهرين عند " مالبرانش" . فإذا ألقينا جانبا مسألة " معرفة النفس والجسد وأيهما أيسر ادراكا- وهل حقيقة إننا لاندرك ذات النفس ولا نعلم ماهيتها إلا بالاستدلال ؟" باعتبارها مسألة اتجه فيها

---

(1) La Recherche : Tome 11 p 342.

الفصل الثالث

الصلة بين النفس والجسد

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى مشكلة الصلة بين النفس والجسد في أثناء عرض " موضوع العلية " . وفي هذا الموضوع وقبل تفسير الصلة بين هذين الجوهرين نود الإشارة إلى فكرة "النفس" وماهيتها عند " مالبرانش " ؟

فهو يرى أن وجودها يعد إحدى الحقائق الواضحة التي لايوجد ما هو أكثر وضوحا منها "(١) ومن جهة أخرى " فإننا نعلم وجودنا بأوضح مما نعلم أجسادنا ، لكننا لاندركها في ذاتها ، ولا نكون عنها فكرة أو معنى "(٢) بهذا المعنى يعبر " مالبرانش" عن وجود النفس وجلائها وسهولة إدراكها، غير أنه يرى استحالة إدراكها في ذاتها، أو تكوين أي فكرة أو معنى عنها .

يقول الفيلسوف عن النفس :" إن إحساسي الداخلي ينبئني بوجودي وأني أفكر ، وأريد ، وأحس ، وآلم .. لكنه لاينبئني بمن أكون وبطبيعة فكري ، وارادتي ، وعواطفي، بل وبما بين هذه الأشياء من علاقات " .(٣)

---

(1) <u>La Recherche</u> : Tome II p 327.
(2) Ibid
(3) Ibid

الحيوانية"[1] . ذلك لأن النفس موجودة فى الأصل فى جزء من المخ وهى تعمل على الاتصال بين أعصابنا[2].

وينتهى الفيلسوف من هذه المسألة إلى تصوره الطريف فى الآلية - متفقا فى ذلك مع "ديكارت" - فيذهب إلى أنه إذا وضع جسد بدون نفس فيما يشبه وضع الجسد السليم الكامل، فإنه يصبح قادرا على القيام بجميع الحركات التى تصاحب انفعالاتنا ، وتبدو الحيوانات على هذه الصورة فهى لاتعدو أن تكون مجرد آلات خالصة"[3].

وينسحب هذا التصور الآلى بدوره على الأجساد ،التى يرى أنها آلة يجرى فيها سيال خفيف يعرف بالأرواح الحيوانية Les Esprits Animaux التى ينجم عنها آثار لامتناهية فى مسألة الصلة بين النفس والجسد . إن هذه النتائج والآثار المترتبة على الصلة بين الجوهرين هى ما عجز "ديكارت" من تقديم حل مقنع لها فأرجعها إلى علة فسيولوجية ممثلة فى الغدة الصنوبرية Gland Pinéale التى تقوم بالربط والوصل بين النفس والجسد . ولم يتعدى تفسيره حدود الجسد .أما " مالبرانش" الذى أراد أن يضع حلا معقولا لهذه الصلة فقد لجأ إلى الألوهية باعتبارها علة حدوث ما يجرى فى العالم من حوادث ، فما يمكن تسميته عللا على الطبيعة ما هى إلا مناسبات للفعل الإلهى ، القادر على احداثها فى الأصل.

" إن العلية عند " مالبرانش" تبدو على هذه الصورة تطويرا " لنظرية المناسبات " التى ظلت كامنة بغير وضوح فى ميتافيزيقا

(1) <u>La Recherche</u> : p 49.
(2) Ibid, Tome I p 26.
(3) Ibid

الفيلسوفين اتجاهين متعارضين كما سبق أن أشرنا ،لوجدنا أن هناك اتفاقا عاما حول مبادىء هذه المشكلة التى ورثتهافلسفة "مالبرانش" عما ورثته من مشكلات ألقتهما فلسفة "ديكارت" لمن لحقوها.

إن مسألة التمييز بين جوهرى النفس والجسد هى قضية ديكارتية الأصل إذ الفكر والامتداد جوهران منفصلان"(١) وقدأبرز "مالبرانش" هذا التصور فىقوله :" تبين لى بعد تفكير عميق أن الفكر جوهر النفس ،والامتداد جوهر المادة ومن ثمة يستحيل تأثير أحدهما على الآخر "(٢)

ويرى " مالبرانش " أن النفس تتكون من قوتين الأولى: تتمثل فى العقل الذى تتحدد وظيفته فىالقدرة السلبيةعلى استقبال المعانى، أما القوة الثانية فهى سلبية وايجابية معا وتمثلهاالنفس التىلاتنتشر — لا تسرى — فى الجسد ولايستقبل أى إحساس فىاتحاده بها بل يظل منفصلا عنها .ولذا فإنها لاتستطيع امتداد أو حركة،كما أن الجسد من جهة أخرى لا يحس شعورا تحس به النفسوومنثم ينشأ فصل كامل بين طبيعة الجوهرين " ولا يتم اتحادهما إلا عن طريق صلات طبيعية متبادلة لمعانى النفس وانفعالاتها، مع تأثيرات المخ وحركات الأرواح

---

(١) يتفق " مالبرانش " مع "ديكارت" فى مسألة الامتداد غير أن الأول يجعله روحيا فى الله .

Brehier; E : La Philosophie et Son Passé Paris 1910. p 89.

(2) La Recherche : p 347.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

احساس معين "(١) وهو أحد قوانين اتحاد النفس والجسد.

وهكذا يتضح من نصوص الفيلسوف دور الألوهية المتواصل في إيجاد الصلة بين النفس والجسد ، فليس لأحدهما تأثير على الآخر " اذ لو كان للجسد قدرة على التأثير في نفسي بنفس الدرجة التي أحس بها فسوف يصبح أسمى وأشرف من النفس متميزا بقوة غامضة وعجيبة (٢).

إن مسألة التمييز بين النفس والجسد ، من الموضوعات التي تتدخل فيها الألوهية بصفة مباشرة كي تخلق صلة بينهما . لكن هذه الصلة ستتحول عن طريق الخطيئة الأصلية إلى خضوع وتبعية من النفس للجسد حسبما تتطلبه " إرادة الله الكلية من علل مناسبة، تخلقها هذه الإرادة العليا، بل تصبح علتها الوحيدة في العالم .

إن " مالبرانش" يذكر العديد من الأمثلة التي تبرهن على فعالية هذه الإرادة . فهو يرى أن حركة رفع ذراعه - مثلا - إنما تحدث بتدبير من الله ، وكذلك سقوط الإنسان بسبب ارتطامه بحجر على الأرض ، ان مجرد وجود " حصاة" ملقاة على الأرض أمامي يجعلها علة طبيعية لتعثري في حال مصادفتها في الطريق، غير أن إرادة الله الكلية هي العلة الميتافيزيقية لسقوطي ، التي أرادت لي أن أتعثر بإرادة جزئية أو على - حد تعبير جوييه - " دون أن أستعير من الطبيعة آية أداة "(٣)

---

(1) Entretien 4. p 88 - 89.

(2) Ibid p 86

(3) Gouhier ; H: La Philosophie de Malebranche et son expérience Religieuse p 44.

" ديكارت " . إذ يتصور " مالبرانش " أن استحالة التأثير بين جسد أو نفس على جسد أو نفس آخر،بدون حدوث تأثير متبادل بينهمـــــا ، إنما تمثل حالة جزئية من حالات استحالة التأثير بين الأشيـــــاء المخلوقة ، ومن ثم فليست الأجساد علة النفوس أو العكس .

* تفسير " مالبرانش" للصلة بين النفس والجسد :

هكذا اتجه " مالبرانش" لحل مشكلة "ديكارت" من الصلة بين النفس والجسد بنفى إيجابية كل منهما على الآخر لاجئا فى ذلك إلى نظريتيه فى" الرؤية فى الله" و " العلل المناسبة " .

وقد فسر " مالبرانش" هذه الصلة فى "أحاديث فى الميتافيزيقا والدين " بقوله ": لا يستحيل وجود علاقة علية بين جسد وآخر ، ذلـــك لاستحالتها بين جسد ونفس "(١) بل يغالى فى هذا الرأى إلى حـــد " تصوره انكار وجود علة بين جسد وآخر أو نفس وآخرى لانعـــدام الفاعلية الخاصة فى كل منهما على التأثير فى الأخرى "(٢) ويعطـــى مثالاً لذلك بحركة الضغط على العينين التى ينتج عنها رؤية العيـــن لضوء ما لاوجود له على الطبيعة . ويرجع ذلك إلى سببين أولهمـــا : الايمان والشعور القوى بوجود الله الخالق لقوانين اتحاد النفس والجسد وثانيهما :ـ ما ينتج عن القوانين الطبيعية من مؤثرات تصل إلى المخ طبقا للقانون الذى يقول :ـ إن ضغطا أو اهتزازا معينا يعقبـــــه

(1) Entretien 4. p 88.
(2) Entretien 4. p 88 - 89.



هكذا تبدو الألوهية هى علة ما يجرى فى العالم من حوادث وعلة اتصال عناصر الامتداد والفكر المنفصلة بعضها عن البعض الآخر. لذلك ترجع لها كل فاعلية حقيقية فى نطاق الوجود، وكل صلة تجمع بين الفكر والامتداد ، أما وجود الأشياء المشخصة ، المحسوسة - الجزئية ، فهو ثانوى يتخذ صفة " العلل المناسبة ".

وتتدرج الصلة بين النفس والجسد التى تفسر بالتوازى أو التقابل فى نطاق فاعلية ارادة الله الكلية . بما يفسر معه أن ما نراه فى النفس الإنسانية ، من معانى[1] وحركات إرادية ، فى حال اتصالها بالجسد ، إنما تحدثها ارادة الله . وهنا يبرز دوره الجوهرى فى خلق الصلة بين جوهرى النفس والجسد عن طريق ما تخلقه إرادته المنفذة الفعالة من مناسبات .

---

(١) يذهب " مالبرانش" إلى أن الفكر جوهر النفس - وهو موقف مأخوذ أصلا من " ديكارت " - الذى يرى استحالة وجود نفس لا تفكر بالرغم من وجود نفوس لا تحس أو لا تريد . ولذا يصبح المعنى وحده هو جوهر النفس ، أما عدا ذلك من نواحى التفكير المختلفة مثل الاحساس أو التخيل فما هى إلا تغيرات يمكن أن يحسها الفرد دون أن يعتريه أى تغير لأن الإرادة من صفاته الدائمة سواء اتحد بالجسد أو انفصل عنه . وحيث أنها ليست صفة أساسية بالنسبة له فمن الممكن أن يتصور الإنسان معنى بدون إرادة تماما ، كما يتصور جسما بدون حركة لذلك فإن قدرة الإرادة تنفصل عن المعنى . والإرادة عند " مالبرانش" فعلا من أفعال النفس يعرفها بأنها : الدافع أو الحركة الطبيعية التى تدفعنا نحو الخير اللامتناهى بصفة عامة .



البـــاب الرابـــــع

مشكلـــة المعرفـــــــة

(الإبستمولوجيـــــا)

مقدمـــــــــة

الفصـــل الأول : نظريـــــة المعانـــــى .

الفصـــل الثانى : الرؤيـــة فى اللــــــــه .

* تعقيـــب وتحليـــل



مشكلـــة المعرفـــــة

مقدمــــة :

إذا كان الجوهر الإلهى عند " مالبرانش " هو علة ما يحدث فى العالم من حوادث ، وهو خالق العلة بين جوهرى النفس والجسد، فهو أيضا مؤسس المعرفة ، وسندها الأول ومعيار صحتها. وكلما اقتربت المعرفة من اليقين .فإن علامة صحتها تكون فى انبثاقها،من المعين الإلهى ، مما يؤكد بأن المعرفة التى نراها فى الله هى تلك التى تتسم بالجلاء والوضوح والتميز ، ويتبع هذا أيضا أن أى معرفة غامضة أو متناقضة فإنها تزداد ابتعادا عن المصدر الإلهى كلما تناقصت درجة اليقين فيها ، ويدخل تحت هذا النطاق سائر معارفنا الحسية .

ويبدو أثر " أوغسطين " بعيدا على " مالبرانش" فيما كان يذهب إليه " من أنه لاسبيل إلى الفهم بغير الإيمان " فقد حذا الأخير حذوه فرأى أن الإيمان هو طريق العقل والفهم،وأن الدين هو منبع الحقيقة، التى يستحيل بلوغها بدون الإيمان .

وبالإضافة إلى أثر " أوغسطين" على نظرية المعرفة عند " مالبرانش" نجد ثمة تأثير لفكر " ديكارت " أيضا فى هذا الصدد ولا سيما فى مسألة انبثاق المعرفة من المعين الإلهى، وما يلزم عن ذلك من ضرورة تميزهابالوضوح ،والجلاء ،والتميز. ويجدر بنا ونحن نعرض لمسألة المعرفة عند " مالبرانش" أن نتناول مسألتين أساسيتين فيها الأولى وهى نظريةالمعانى،والمسألة الثانية هى الرؤية فى الله . وسوف نتتبع مفهوم كل موضوع منهامع إلقاء الضوء عليه .



الفصـــــل الأول

نظريـــة المعانـــى

(من حيث رؤيتها لكل شيء فيه) ولذا فإن معرفتهم بالحقائق تكون ضعيفة ومضطربة.(١)

والاتحاد بالله ، كمال للنفس وسمو بمنزلتها ،لأنها في هذه الحالة الإلهية تدرك الحقيقة ،وتعشق الفضيلة ، لكن ما يعتريها من نقص واضطراب يرجع إلى انقيادها للجسد الذي ما أن تتعلق به حتى تعجز عن رؤية المعاني في الله الذي يحضر فيها إبستمولوجيا.

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيرا وتنقية من شوائب الأهواء والشهوات وذلك بتخليصها من قيود البدن ،ولايحدث هذا التطهير إلا بالانتباه .

والانتباه Attention هو سبيل النفس في الحصول على المعرفة ،وهو يختلف من الحدس الديكارتي Intuition ، العقلي متخذا صورة صوفية تفقد فيه النفس إيجابيتها ،وتصبح في موقف سلبي، تتوجه بنية خالصة ،وفي انتباه تام، يعتبر صلاة لها، تتوجه بها إلى خالقها ليمنحها المعرفة ، التي تحصل مباشرة باشراق حضوري ، لا تجد فيه النفس أي صور للاستدلال ولا للمنطق ، إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذجا Archétype أزلية للموجودات ، ذات طبيعة إلهية .

ولا تبلغ النفس كمال المعرفة ، إلا بطريق المعاني،في حالة اتحادها بالله فهو المحط أو المدى الذي تشغله النفوس ، كما أنه يمثل

---

(1) La Recherche : Tome II p 172.

(الفصل الأول)

نظرية المعاني : Les Idées

يتحدد مفهوم هذه النظرية بدءا من النفس الإنسانية التي تحصل معرفتها بالموضوعات المتحدة بها اتحادا مباشرا وهي التي لا تدرك إلا بالله والمقصود بهذه الموضوعات هي المعاني Les Idées التي تعرف النفس من طريقها حقائق الوجود ، كما يعرف العقل بها ما يمليه عليه الوحي من أمور العقيدة ، ولهذه المعاني خصوصية ابستمولوجي في النفس من حيث كونها الموضوعات المباشرة لها ، التي تتسم بطابع إلهي لحضور الله الدائم بالنفوس ، واتحاده الوثيق بها .

ويرى " مالبرانش" أن الكمال الانساني إنما يتأتى عن طريق الاتحاد بالله . يقول: " ان ما تتحلى به النفس من الكمال إنما يتأتى من معرفتها الحقيقة ، وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله ، وعلى النقيض من ذلك . فان ما يعتريها من نقص واضطراب في الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج من خضوعها للجسد "-(١)

ولا تقتصر مسألة الاتحاد بالله عند "مالبرانش" على النفوس الانسانية فحسب بل تتعداها إلى نفوس الشياطين ، فيرى أنهم لا ينفصلون عن الله بصورة كاملة لعجزهم عن ادراك أية حقيقة ضرورية بدونه ، غير أنه ينبه إلى أن رؤيتهم ناقصة لأنها لاتعني رؤية لذات الله

---

(1) Entretien , Ent 2 p 46.

فى نظر الناس خرافة ، لكنها تشير فى حقيقة الأمر إلى اهتمام العقل بالله ،ومحاولة معرفته باعتبارها أكمل وأسمى معرفة يحصل عليها.
فالله لايرى الحقيقة كما نراها نحن ، بل يراها فى جوهرها ،كما أننا من جهة أخرى نكون فى محاولة مستمرة لرؤيتها فى هذه الذات الإلهية.

وعلى الرغم من أن الله يهب مخلوقاته المعرفة بنظام الطبيعة، لكنه لايكشف لهم جميع أسرارها حتى تصبح عقولهم على استعداد دائم للخضوع للإيمان، وهو هدف " مالبرانش" الدينى من فلسفته الذى يجعله يذهب إلى الاعتقاد بأن حالة تفكير الإنسان وما يحتويه عقله من ذكاء إنما تشبه إلى حد بعيد" التفكير الإلهى" من حيث أن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماما "(١).

فهم لايستطيعوا رؤية الأشياء من مجرد وجودها بل تحصل رؤيتهم لها من طريق ما يقذفه الله من نور فى نفوسهم فيرونها كمعان معقولة ،تبدو للعقل مثلا ، أو نماذجا روحية للأشياء ، بحيث يستطيعون التمييز فيها بين علاقات مقدار ،وعلاقات كمال(٢)،وهى ما تكون فى استقلال عن عقولنا

(1) La Recherche, Tome III p 144.

(٢) يرى " مالبرانش" أن علاقات المقدار هى علاقات معانى من نفس النوع كالعلاقة بين إصبع القدم ومعنى القدم ،ومنها معانى الأعداد وتستخدم فى العلوم النظرية ، أما علاقات الكمال فهى علاقات بين معانى مختلفة كالعلاقة بين النفس والجسد وهى لايمكن قياسها ، ولا تقبل أى تحديد كمى ، فلا تبين مقدار الكمال ودرجته ،ونستطيع أن نشتق منها قواعد عملية يحقق اتباعها الخير المشترك ومثال ذلك : يجب أن نحب العدالة ،طاعة الله فوق طاعة الناس ..

La Recherche Tome I p 366.

الملاء مكان Espace الأجسام المادية ، فترى النفوس التـــى تنتشر فى الملاء الإلهى المعانى فى الله ، الذى ما أن تتحد بهوتراها حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ،ونظام الطبيعة المثالـــى ذلك لأن المعانى مثالية ، متقدمة فى الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطونى على أفراده .(١)

ويعنى تصور " مالبرانش" فى أن الله هو المحط أو المدى الــذى تشغله النفوس أنه متحد بنفوسنا بطريقة يمكن القول معها بأنه (مكان) الأرواح كما يكون الفضاء هو مكان الأجسام المادية ؛ فيستطيع الذهـــن رؤية الموجودات التى يمثلها الله .

وعلى الرغم من قول "أوغسطين " :ـ" بأن الذات الإلهية لاتحتوى إلا على الأشياء الثابتة والكاملة . فإن " مالبرانش " يضيف إليها وجود الأشياء المتغيرة والقابلة للفساد ، لذلك تصبح رؤيتنا للأشياء الخارجية غير واقعية ،لأن حواسنا لاتعرفنا آية حقيقة يتوقف عملهـــا على حفظ أجسادنا ، ودليل ذلك أن جمال العدالة لايحس به ،ولــذا فيجب علينا أن نلتزم بالقاعدة التى تقول:ـ" باستحالة معرفة الأشياء فى ذاتها عن طريق الحواس ، لأنه لاتوجد رابطة ضرورية بين وجودفكرة فى ذهن الإنسان ، وما يمثلها فى الواقع الخارجى ، فنحن لانملك آيـة معرفة يقينية إلا للوجود الإلهى الذى نعرفه بذاته ، ونراه برؤيـــة حالية مباشرة Une Vue Immédiate et Directe فهو الذى ينير عقولنا ،ويجعلها قادرة على إدراك جميع حقائـــق الميتافيزيقا والرياضة البحتة ، وسائر العلوم الكونية ،التى تبدو معرفتها

(1) Recherche, Tome 11. p 365.



وفى نظام نموذجي متصاعد ،لذلك فانهاتصبح أكمل من المخلوقات يقول" مالبرانش" فى هذا الصدد:" تعد هذه المعانى أسمى وأرفع مرتبة من الأجسام ذاتها، لذلك فالعالم العقلى يبدو وقد شمله الكمال بدرجة تفوق ما يوجد منه فىالعالم المادى والدنيوى" (١)

ونحن نلاحظ مما سبق أن " مالبرانش" يحذو حذو "ديكارت"الذى ينكر وجود تشابه بين حواسنا،وبين الأشياء ، فنحن لانستطيع أن نرى الأشياء بحواسنا كما هى موجودة علية فىالواقع ولذا فقد فسر الادراك Perception على أنه عملية مفسرة وبناءة وقد سار " مالبرانش" فى هذا الطريق إلى أقصى مداه فذهب إلى إنكار قيمة الحواس فى تعرفنا علىالأجسام التى نعرفها عن طريق ما يخلقه الله فينا من معانى، تعجز نفوسنا لقصورها عن خلق أى معنىمنها مهما بلغت من قوة ، لأن الله وحده هوالقادر على خلقها،وعلىايجادها فينا فى كل لحظة " ، وقد لايوجدها فىعقولنا فى أى لحظة نحتاج فيها إليها "(٢)

وهكذا يتبين لنا مما تقدم أن الله هوخالق المعرفة ومؤسسها وسند يقينها ووضوحها .

ويقودنا موضوع المعانى إلى بحث مسألة الرؤية فىالله "باعتبارها الركيزة الثانية بعد المعانى فى بحث مشكلة المعرفة عند " مالبرانش"

---

(1) La Recherche : Tome I p 343.
(2) Ibid P 390.



الفصل الثاني

الرؤية في الله

- تعقيب وتحليل

عندما ينظر الانسان إلى النجوم ؟"(١) إن " مالبرانش" يرى خطأ مثل هذا التصورلأن النفس ترى النجوم فيالعقل مادامت لاتخرج من الجسد الحالة به ، لكنها تراها من حيث هى معنى ؛لذلك ينبغى لكى نعرف الشــــىء من أن نتحد أو نرتبط به.

ويعبر " مالبرانش" عن هذه الحركة التى تدفع النفس نحو الشىء لكى تتحد به فى عملية المعرفة " بالرؤية فى الله "(٢)ونعنى بها اتحــاد العقل مع الله - ولذا فانها تهدم أهمية الحواس- ويصبحدخول" المعنى" بين الشىء المعروفةوالروح العارفة قد حطم معه كل صلة يمكنأن تحــدث بين المعنى والشىء ،فاذا ما أدخلت " الرؤية فىالله فىتكوين القضيـــة فسوف يصبح تساؤلنا هو :كيف نعرف معان الأشياء؟ لاكيف نعرفالأشياء بحواسنا إذ أننا لانعرفها بطريق المعرفةالمباشرة ،بلعن طريق العالم العقلى بما له من صلة قوية بنا .

مما تقدم يحق " لمالبرانش" أن يكون فيلسوفا روحيا عقليا مثاليا على حد قول " جوييه" الذى يقول عنه :- " لقد عبر"مالبرانش" عالم الحسيات والصور فلم ير فيه سوى المظاهر.ثم اصطدم بعد ذلــــك بالمعانى وهى لاتقاوم ولا تتغير "(٣)

أما ما يتعلق برؤية الامتداد المعقول فىالإله. فان"مالبرانش" يراها جزءا من المعاملة مع العقل الالهى ، فليس ثمة وجود ضـــرورى

---

(1) La Recherche : Tome I p 378.
(2) Ibid
(3) Gouhier; H, La Philosophie de Molebranche p 213

الفصل الثانى

الرؤية فى الله

عرضنا لنظرية المعانى ، وفسرنا طبيعتها ،وما تنطوى عليه من مثالية ومعقولية ،وفى هذا الموضع نتساءل عن كيفية رؤيتها وهل فى إمكان الانسان أن يراها فى ذاتها ؟

يذهب " مالبرانش " فى تفسير هذا الموضوع إلى استحالة رؤية هذه المعانى فى حد ذاتها . ذلك لأن النفس لا ترى الأشياء الطبيعية فى ذاتها ،ويصور هذه الرؤية فى كتاباته فيقول :" إن النفس لاتخرج من الجسد كأنها ذاهبة فى نزهة فى السماوات ، كى تتأمل هذه الأشياء ، فالحقيقة أن هذه المعانى حقائق موضوعية لأنها خارجة ومستقلة عنا ، ومن ثم فلكى نعرف حقائق الأشياء يجب أن نتحد أو نرتبط بمعنى هذا الشىء فى ذاتنا "(1) وبهذه المناسبة يقول " مالبرانش " :" يعنى بهذا الشىء " هو الشىء المباشر أو الأقرب إلى النفس" ، إنه الشىء الذى يلمس النفس - يمسها - أو يغيرها .(2)

ومن ملاحظة نصوص " مالبرانش" يتبين لنا استحالة ادراك أى شىء خارج حدود النفس ، مالم تتحد بمعنى هذا الشىء الخارجى الموضوعى فى ذاتها . يقول الفيلسوف فى تفسير ذلك :" هل من المعقول أن رؤيتنا لشىء ما تعنى أن نفوسنا قد ذهبت فى السماء حتى يتسنى لها معرفة ذلك الشىء ؟ وهل حقيقى - على حد تعبيره - أن النفس تصبح فى السماء

---

(1) La Recherche : p 399

(2) Ibid

ديكارتية من الدرجة الأولى استمدها " مالبرانش" من فلسفة "ديكارت" ومن متابعته لمنهجه الذى أعجب به آيما إعجاب، وتبرز نصوص "مالبرانش" وهى منطوية على الأسلوب نفسه والأفكار الديكارتية نفسها الذى يصرح فى مؤلفاته بأنه قد تابعه فيها، وأيده فى تفسيرها الى حد كبير . يقول فى هذا الصدد :" ينبغى علينا ادراك الأفكار الواضحة والمتميزة، التى لايمكننا الوصول إليها إلا بتحليل المركب منها الى آخر بسيط "(١) وهو يعبر من فكرته هذه بصورة أكثر وضوحا فى" البحث من الحقيقة بقوله :" ينبغى على الإنسان إذا شرع فى البحث أن يبدأ بالافكار البسيطة والأكثر فهما فى سبيل الوصول إلى تحليل الأفكار المركبة، لذا يتسنى له من خلال البحث أن يولى اهتماما للأفكار البسيطة الواضحة بذاتها "(٢)

ومن النظر إلى هذه النصوص نلاحظ اهتمام "مالبرانش" بالفكر الواضح المتميز، وبالطريقة المثلى التى يضمن بها بلوغه . كما يتبين لنا من خلالها آثر فكر "ديكارت" واضحا، فالنص الثانى فى مضمونه لايتعدى المعنى الذى تشير إليه القاعدة الثانية من قواعد "ديكارت" فى المنهج وهى المعروفة " بقاعدة التحليل" ولم يتوقف الأمر به عند حد استمداده من فكر " ديكارت" ، بل تعدى ذلك إلى هجومه على المعرفة عند" آرسطو " والسخرية منها تأسيا بديكارت من قبله .

---

(1) La Recherche : Tome 11 p 312
(2) Ibid

للأجسام كما أنها لاتؤثر على العقول ، ولذا فإن الامتداد المعقول الذى نراه فى الذهن ، هو الذى نراه فى الأجسام وهذه المسألة هى ما دعت " أرنو" فى دراسته عن " الأفكار الحقيقية والأفكار الزائفة " إلى مناقشة " مالبرانش" وتفنيده فى تصوره عن وجود مخلوقات خرافية - وهمية - لاجدوى منها تعرف باسم " المعانى" ،لأن المعرفة بالأشياء ، وهى العملية الأساسية للعقل إنما يرجعها الإنسان بطريقة خطأ إلى " الرؤية فى الله" تلك الرؤية التى لاتحتاج إلى وسائط والتى تميز بين المعانى باعتبارها عمليات فى عقلنا من جهة ، وباعتبارها مضامين موضوعية من جهة أخرى .

وهكذا يتبين لنا أن الفيلسوف قد دفع بالاتجاه العقلى إلى أقصى مداه عند ما اتخذ الاله دعامة لنظريته فى المعرفة ،وهذا الحال نجده عند " ديكارت" . فمن أين تأتى عقلى المعرفة اليقينية المتميزة لو لم يكن هنالك إله يمدنى بالمعرفة اليقينية . لذلك فإننا نرى أن " مالبرانش" وهو يفسر نظريته فى المعرفة ، إنما قد توسط بين سابقه - ديكارت - الذى استخدم القدرة والصدق الإلهى ضمانا لصدق المعرفة وبين " سبينوزا" الذى كان يرمى إلى المطابقة الكاملة بين الصورة المعقولة ، والواقع المعروف ، بوضعه للأفكار العقلية الخالصة فى الماهية الالهية ذاتها .

ننتهى من عرض موضوع الرؤية فى الله كسند للمعرفة عند " مالبرانش " ونتناول مسألة هامة أخرى تتعلق بهذا الموضوع ،هى مسألة الأفكار الواضحة والمتميزة وأول ما نلاحظه فى تفسيرها أنها

مشقة فى سبيل هذا البحث، إذ يكفيه ما تمليه عليه أفكاره المتميزة الواضحة من اليقين ، فالأفكار الغامضة لاتنطوى فىالغالب على الصدق والبداهة التى تدفع النفوس المنتبهة إلى ادراك الحقيقة "(١)

ويبرز معنىالانتباه واضحا من خلال تحليل هذا النص الذى يهيب بمن يبحث عن الحقيقة البحثمنها فى ذاته وهنا فلا مشقة ولاعناء فى السعى إليها، ولا جهد فىالحصول على لذتها الروحية، لأنها تتكشف إثر الانتباه الجاد المخلص الموجه للخالق ، والذى يصل بذات المنتبه إلى نور الحقيقة الفياض .

وهكذا يرى "مالبرانش" أن الميتافيزيقا الحقة هى التىتدفعنا الى تأمل العمل الإلهى ، فتسمو بنا لرؤيةالحقيقة (الواقع) عن طريق الانتباه، الذى يختلف عن الحدس العقلى الديكارتى،فهو عند الأول يتخذ طابعا صوفيا، بينمايتسم عند الثانى بالطابع العقلى .

والنفس الانسانية عنده تتحول بفعل الانتباه إلى نفس سلبية تتوجه إلىالله فى خشوع وانتباه تام كأنها صلاة تفرع بها إلى خالقها حتى يهبها المعرفة، التى هى درب من الاشراق الحضورى،تتلاشى فيه جميع صور الاستدلالات العقلية .(٢)

والاشراق الحضورى الذى يحدث فى عملية المعرفة، إنما هواستمداد وتأثر بالأفلاطونية المحدثة، تدركالنفس من خلاله النماذج الأزلية للموجوداته كما تبصر الإشياء كمعان معقولة ،وهى لاتحصل على هذه

---

(1) La Recherche : T, 11 p 11

(٢) محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ص ١٠٤

يقول " مالبرانش" فى هذا الصدد :" إن كتب "أرسطو" الثمانية عن الطبيعة ، ما هى إلا منطق خالص لايعلم فيها الفيلسوف إلا اصطلاحات عامة ، فهو يبحث فى العديد من الموضوعات التى لاجدوى منها ولا تعبر مصطلحاته الا عما هو حسى غامض ، متصورا بذلك أن فكره يجيب فى كلمتين على عدد لا متناهى من المسائل"(١)

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مدى اتفاق الفيلسوفان-"مالبرانش" و " ديكارت" - فى هجومهما على فلسفة " أرسطو" باعتبارها لا تقدم جديدا أو مفيدا للمعرفة الانسانية، كما تتصف بالحسية والغموض .

بهذه الكيفية هاجم " مالبرانش" المعرفة الأرسطية ،وأقام بدلا منها المعرفة الهندسية للطبيعة المادية . النابعة من "الرؤية فى الله" أى رؤية الامتداد المعقول الذى هو المعرفة اليقينية التى تمكن العقول بما تنطوى عليه من معانى واضحة متميزة عن صفات المادة ،ولوجود علاقات واضحة ومحددة من الوصول إلى نتائج إيجابية واضحة ومتميزة وهذا هو ما نسميه علما قبليا Apriori وهو مالانستطيع تطبيقه فى معرفتنا لذاتنا .

إن الفيلسوف يعزى وضوح الفكرة وتميزها إلى الإنتباه الذى هو الشرط اللازم والضرورى للمعرفة الواضحة المتميزة ، كما يراه طريق " الميتافيزيقيا الحقة " . فالانتباه فى ضوء ما سبق هو شرط المعرفة الواضحة المتميزة الخليقة بعقل الإنسان وفكره . يقول"مالبرانش" فى هذه المناسبة :" ينبغى على الباحث عن الحقيقة ألا يتصور جهدا أو

---

(1) La Recherche: Tome 11 p 313.

تعقيب وتحليل :

فى ضوء عرضنا لمسألة الرؤية فى الله يمكننا الإشارة إلى هذه الملاحظات التالية :

(أولا) مما سبق نرى أن " مالبرانش" قدرد كل شئ إلى الله مناقضا " أرسطو" والمدرسيين الذين رأوا أن الأشياء هى التى تطبع صورها فى النفس . لكن "مالبرانش" يرى استحالة تأثير الأدنى على الأعلى (الأسمى) . وقد سبقه إلى هذا الرأى كل من "أفلاطون" و "أوغسطين" . ورؤية الأشياء تعنى عنده أن الموضوعات المباشرة لأذهاننا حين ترى الأشياء ، فانها لاتراها فى حقيقتها (فى الواقع) بل ترى أو تحس شيئا متحدا بنفوسنا اتحادا وثيقا ويطلق على هذا الشئ إسم الفكرة Ideé غير أنه يجب ملاحظة أن ذهننا لايمكن أن يتقبل أية أفكار غريبة أو مختلفة عنا أو بعيدة عن إدراكنا .

(ثانيا) إن الدور الذى تلعبه الحواس فى عملية المعرفة بصفة عامة لايفيد فى شئ عن معرفة العالم ، فالإدراك الحسى ليس الوسيلة المباشرة للتعرف على الأشياء . بل أن دوره يقتصر على مجرد الاشارة والتنبيه إلى العلاقات التى تربطنا بالأشياء التى تحفظ حياتنا العملية ، وإذا حللنا موقف " مالبرانش" بصورة أكثر دقة ،وجدنا

= وإرادات جزئية فى ظل قوانينها إلا إذا تطلب النظام أو سمح بذلك لأن فعل الألوهية يحمل دائما طابع صفاتها الثابتة اللامتناهية .

La Recherche : T. II p 466.

المعرفة إلا باتحادها بالله الذى يكشف لها حقائق الكون الأبدية، ونظام العالم الثابت المعقول Intilligible .

وهنا يبرز دور الألوهية واضحا فى مسألة "الانتباه" الذى هو الشرط الضرورى للمعرفة التى تدرك النفس[1] من خلاله نماذج الموجودات الأزلية، ونظام الكون وسائر المعارف الإنسانية .

لذا يحق لنا القول بأن الألوهية هى منبع المعرفة[2]، وسند يقينها، ومعيار ما تنطوى عليه من فكر واضح متميز.

---

(١) قسم الفيلسوف الفكر إلى ثلاث قدرات يستقبل بها معانيه من الله بطرق ثلاثة، أو عن طريق ثلاثة أنواع من المعانى هى :-

أولا : معانى حسية أى تتعلق بالحواس Senses وتستقبل مختلطة بالحسيات فتسمى معان حسية أو مختلطة بالحواس.

ثانيا : معانى خيال وذاكرة Mémoire - Imagination وهى معانى تستقبل من الله مختلطة بصور وينتج عنها احساسات ضعيفة مشوشة .

ثالثا : معانى عقلية خالصة أو(فهم) Entendement ou Esprit Pur : وهى معانى تستقبل خالصة نقية لاتشوبها الحواس .

La Recherche, Tome I p 452

(٢) يذهب "مالبرانش" فى تفسير الصلة بين المعرفة والمعانى إلى أننا لانرى الأشياء فى ذاتها عن طريق معانيها، لأننا نراها فى الواقع. غير أنه أحيانا ما نرى أشياء لاوجود لها فى الواقع، مما يدل على أننا نراها فى معقولية وتميز كامل أكثر مما نتوهم إدراكنا لها بالحواس.

والحق أن الألوهية إذ تهب المخلوق القدرة على الرؤية فإنها تطبق قوانينها الأزلية المنظمة الكلية، التى تفعل من خلالها فى صورة منظمة متكاملة وهى إذ تفعل ذلك فإنها لاتصنع معجزات ولا تسلك =

إن عدم تطابق النفس وهى شىء متناه ، مع المعانى وهى شىء لامتناه ، كلى سام ورفيع ، يدفع إلى القول بأن الاخيرة متناهية ، ولما كان هذا الافتراض الأخير مستحيل ، فان " مالبرانش" يفترض أو يصطنع تبريرا لهذا التطابق الحادث بينهما لايرجعه إلى الله القادر على كل شىء .

وإذا كان هذا الموقف هو سبيل" مالبرانش" إلى وضوح المعرفة ويقينها عن طريق الرؤية فى الله . فإن "ديكارت" من جهة أخرى يرى أن المعرفة الكلية والأزلية موجودة فىحقائق أزلية ، فطرية منذ الأبد يبلغ الانسان عن طريقها اليقين الكامل فى العلوم والرياضة .

إن محاولة "ديكارت" التأكيد على فطرية المعارف فى الذهن، وخلق الإله الأزلى لها إنما يعطى لأفكار العقل — إذا أحسن قيادة — مفتاح الصدق واليقين وهذه المحاولة تجد وجه شبه مع ما اصطنعه " مالبرانش" من محاولة تمثل معانى أو أفكار لامتناهية ، تصبح بقدرة الله فى حال تطابق مع الذهن الإنسانى المتناهى، فى سبيل تحقيق هدف المعرفة الأسمى فى الصدق والموضوعية .

(رابعا) يرى " مالبرانش " إن الذات الإلهية هى ما "نرى فيها" يقصد بذلك اننا نرى معانى الأشياء المادية ، والحقائق الكلية الضرورية من خلال هذه الذات . وإذا كان المخلوق يرى معانى الأشياء المادية فى الله ، فهل يوجد لله معنى يمثله ؟

يجيب " مالبرانش" على ذلك : بأنه لايوجد لله معنى يمثله من

أنه ينتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها "ديكارت" ،الذى ذكر فيها دور الحواس باعتبارها القناة التى تصلنا بالعالم المحسوس، وتعرفنا على المدركات من حولنا غير أنه لم يأمن جانبها ،ولم يطمئن لأحكامها ، لأنها غاشة خادعة لهذه الأسباب وغيرها .. استبعد "ديكارت" أحكام الحواس . بعد أن أثبت خلوها من الدقة واليقين.

إن نفس هذه النتيجة نلمحها تبرز فى نظرية "مالبرانش" فى المعرفة . ويكفى أن نذكر عبارة : " الرؤية فى الله" حتى يتضح لنا أبعاد الموقف المعرفى ، فالادراك الحسى انفعال فحسب يعرفنا عن طريق الاشارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء الماثلة أمامنا فى العالم المادى . وفى هذا الموقف اقلال من قيمة الحواس وقصرها على مجرد الاشارة إلى المحسوسات ،واضعاف من الثقة المطلقة فى أحكامها المتغيرة حسب مقتضيات الزمان والمكان .

ومن جهة أخرى فقد أشار" مالبرانش إلى ضحالة الأحكام الصادرة عن الخيال ، لأنها لاتستند إلى منطق العقل، كما تختزن فيها الكثير من الموضوعات الزائفة ، التى ما أن نعرض على العقل حتى تنهار أمام منطقه وبداهته . وهذا هو نفس الموقف الديكارتى ، الذى رفض أفكار الخيال وتصوراته ، كما نصح بعدم الركون إليها لخداعها وبطلانها.

(ثالثا) إن المعانى التى تعرف النفس العالم من خلالها ليست فطرية فيها ، أى غريزية أو مطبوعة فيها، لأنها لامتناهية بينما النفس التى تحتويها متناهية . فكيف يحدث ذلك ، أى يلتقى المتناهى واللامتناهى فى شئ واحد ؟ .

كما أن الحقائق والقوانين الأبدية هى الذات الإلهية نفسها .

وهنا يبرز ثمة تشابها بين احتواء ذات الله على الحقائق والقوانين الكلية — على ما يرى " مالبرانش" — وبين خلقها للحقائق الأبدية . Vérité eternelle بمحض إرادتها على مايذكر " ديكارت " فى نظريته عنها .

إن الهدف يكاد يكون واحدا يتمثل فى منح الإله قدرة مطلقة على خلق واحتواء الحقائق الأزلية ، والقوانين الكلية التى هى مناط تقدم العلم بما تحتويه من صدق ويقين، بل من سمو وقداسة ،من حيث انها فى ذات الله بل هى نفسها تلك الذات — كمايقول " مالبرانش " أو من حيث أنها قد خلقت بإرادة الذات الإلهية فأصبحت من صنع قدرته العليا الحرة ، التى تضمن لها اليقين والدوام ، والأزلية .

(سادسا) إن التصور المالبرانشى للفعل الإلهى يرفض تصور " أرسطو " والمدرسيين ، الذى يرى أن فى الأجسام والنفوس صورا وقوى وكيفيات قادرة على إحداث المعلولات بقوة طبيعتها .

إن رفض " مالبرانش " لهذا الرأى الملحد يعنى رفضه لتصور وجود آلوهية ثانوية إلى جانب الله الكلى القدرة ،ولما كان لايوجد سوى الله هو العلة الوحيدة فى الطبيعة على ما يرى المؤمنون فإن هذا التصور الآخر الذى يرى فى الموجودات صورها وقواها وكيفياتها ، إنما يعد محض خيال ،أو فعل من اختراع المخيلة الرحبة ، التى تتمرد على العقل، وتتجاوز نطاقه . فالعلة الحقيقية هى التى يكون بينها وبين معلولها علاقة ضرورية ، ولا تبرز هذه العلاقة سوى بين العلة

حيث انه متمثل بذاته ، يرى برؤية مباشرة ،- روحية قلبية - حالة وحضورية ، وعلى هذا الاعتبار يكون الله حال فى العالم ،حاضر لجميع المخلوقات ، لا يمثله معنى ، من حيث أنه ليس شئ جزئى متناه ، ينتظر أن يمثله معنى لامتناهى، إنه الكلية ذاتها واللانهائية . حيث لايرى إلا فى ذاته ، ولكن كيف تحدث هذه الرؤية فى الذات ؟

انها تحدث عن طريق مداومة التفكير فحيث يكون الإنسان دائم التفكير فى الله ، فانه يكون دائما موجود. فدوام التفكير فيه يعنى دوام تواجده.

ولما كان " مالبرانش" يرى أن الوجود الإلهى مقرون بالتفكير فيه فقد أخذ على " ديكارت " - دليله الوجودى - الذى يبرهن فيه على وجود الله من خلال مرحلتين : الأولى هى فكرة الله والثانية :هى وجوده فكأن هناك انفصال بين فكرة الله كمعنى من جهة ،وبين فكرة وجوده من جهة أخرى، وهذا يتم فى زمن يقتضى استخدام العقل والمنطق. لكن " مالبرانش " يذهب إلى حدوث هذه المعرفة بطريقة مباشرة فى ذات الله ، وبالتالى فهى تحدث فى نسبتها إلى المخلوقات من جهة ما هى قابلة لمشاركة المخلوقات فيها.

(خامسا) يضاف إلى وجود الله سائر الكمالات التى تطلق على اللانهاية . التى لو تصورت فى ذاتها أصبحت متصورة للعقل أى معقولة ويمكن الحكم بأنها تخص الذات الإلهية . أما إذا تصورناها فى حالة مطلقة إلى اللانهاية ، فاننا نعجز عن ادراكها بالعقل. وتعد الحقيقة التى هى " الله " - عند "أوغسطين - واحدة من هذه الكمالات،فالله هو الحق ، بل هو الحق الكلى أو- على حد قول "أوغسطين"- الحقيقة الكلية

عن طريق معانيها .

وهكذا يود " مالبرانش" أن يحصل على اليقين، ويمعن في رؤية النور ، فيضع العالم - الذى قسمه "ديكارت إلى فكر وامتداد - برمته في " الله " .

وعلى الرغم من أن هذا الموقف المالبرانشي قد ساعد عليه موقف " ديكارت " الأساسي في تفسيره للعالم والجوهر، إلا أنه ينطوى من جهة أخرى على وجوه تشابه كبيرة - سبق أن أشرنا إليها سلفا - كالمقابلة بين المعانى، والأفكار ، الرؤية في الله ، والحقائق الأزلية التى هى من صنعه سبحانه انقطاع صلة الإنسان بالأشياء في موضوعيتها ومحاولة التوصل إلى ماهياتها الموجودة أصلا في الذهن - من حيث أن العالم سراب وخداع، وأنه لا أمان للحواس أو الخيال . الحقائق الأزلية الأبدية فطرية مطبوعة في النفوس، المعانى ذات طبيعة إلهية لامتناهية .

نلمح من خلال هذه المقابلات بين نظريتي المعرفة عند الفيلسوفين كيف انهما كانتا نابعتين من مصدر واحد متعال، وتهدفان إلى بلوغ الحقيقة العقلية والروحية في أنقى صورهما .

" فمالبرانش " أراد الوصول إلى هدف المعرفة في الصدق والوضوح لكنه لما رأى أن " ديكارت" قد ذهب إلى وجود جوهرين هما الفكر والامتداد يعلوهما الجوهر اللامتناهي، ولما كان شكه في عالم الحس قد بلغ ذروته ، مما أثر بدوره على فكر"مالبرانش" فقد أحس الأخير أو استشعر بضآلة هذا العالم المادى المشكوك فيه، وإمعانا منه في بلوغ الصدق المطلق فقد ألقى بعالمى الفكر

الأولى ومعلولاتها.

(سابعا) فى ضوء ما سبق ، من مجهودات" مالبرانش"للوصول بالمعرفة إلى درجة النقاء والصدق فإننا لانتفق مع الرأى الذى ساقه المرحوم الأستاذ الدكتور يوسف كرم والذى يقول فيه :

" ... تنقطع صلة الإنسان بالأشياء فى موضوعيتها ولا تبقى سوى المعانى المتحدة بالنفس وحيث أن المعانى هى الهدف الأمثل والحقيقة النهائية فى المعرفة ففى مثل هذه الحالة يتساوى وجود العالم مع عدمه "(١) فالمعانى حقيقة هى الهدف الأمثل للمعرفة ، أما أن تنقطع صلة الانسان بالأشياء فى موضوعيتها ،فلعل الفيلسوف قد قصد من وراء ذلك إفساح المجال للكشف عن الأشياء فى حقيقتها فى سموها عن الواقع الموضوعى لها ، وفى تبريئها من أحكام الحواس المتقلبة ؛ ربما قصد " مالبرانش " المغالاة فى الحصول على معرفة نقية خالصة مبرئة لله ، وصادرة منه ، ومرئية من خلال معانيه الأزلية . إلى الحد الذى يدفع ببعض الآراء إلى الجزم بأن إبستمولوجيته تنساق بنا إلى حالة يتساوى فيها وجود العالم مع عدمه.

حقيقة أن " مالبرانش" قد وجه الأذهان إلى"الرؤية فى الله" وما دامت الرؤية كذلك ، فانها تتضمن اليقين والصدق الكامل ، حيث أن الشخص المتناهى سوف ينظر إلى العالم الموضوعى من خلال معنى لامتناه وهذا يعنى رؤيته لكل ما هو لامتناه . أى ادراك الأشياء فى ذاتها

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ٩٩ .



والامتداد فى عالم اللامتناهى بحثا عن الحقيقة ،وأملا فى اليقين Certitude الذى اجتهد " ديكارت" فىالبحث عنه داخل عالمالحس والمادة ، فلما لم يجده نقيا مبرءا من الشبهة والتغير ، فتح باب العقل، وشهر سلاح الشك فىوجه قضايا الفكر القديم حتى يؤمن اليقين والصواب ، واطمأن إلى الفكر المجرد فإنغلق يفكر به بتواصل ، كى يثبت وجوده .. " الكوجيتو" ... ويؤمن بخالقه ويبرهن على خلق العالم.

ان مشكلة الإبستمولوجية عند " مالبرانش" يجب أن ينظر إليها من جهة البحث عن الحقيقة واليقين فىالعالم فىالمقام الأول ،ثم من جهة إطالة التأمل، ومعالجة قضايا المذهب الديكارتى فىالمقام الثانى . غير أن النتيجة ربما كانت واحدة ؛ وهى الوصول إلى الحقيقة " الروحية" من خلال " الرؤية فى الله" . فكأن " مالبرانش" بذلك كان يسعى لبلوغ الهدف نفسه ، الذى سعىإليه " ديكارت" الذى تمثلت الحقيقة عنده فى المثل الأعلى ، للقضية الرياضية البينة الوضوح بذاتها التى لايشوبها شك، لقد كانت الرياضة عنده ، حقيقة أبدية مجردة تعيش فى ذهن الإنسان، لا يبلغها سوى العالم الموضوعى المتجرد من حواسه ، البرىء من أهوائه وأحلامه وخيالاته ، حتى يضمن الوصول إلى الحقيقة اليقينية البينة الوضوح بذاتها . وهنا يمكننا أن نقول: ألم يكن موقف " مالبرانش" وهو يقطع صلته بالأشياء فى موضوعيتها ، متشابهامع موقف " ديكارت " ، وهو يسلك سبيل اليقين فى الرياضيات والعلوم . إننى أعتقد أن الغاية القصوى تكاد تقترب لدى الفيلسوفين، مع أن الاختلاف فى المذهبين يبدو كبيرا .



البـــاب الخامــــس

مشكلــــة الأخـــلاق

تمهيـــــد

الفصـل الأول : مفهوم الفضيلة بين العقل ،والحس .

* بين الحياة الدنيوية ، والأبدية السعيدة .

الفصل الثانـــي : العودة إلى اللــــــــه

* آثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند"مالبرانش"

الفصل الثالـــث : الأصول الديكارتية في فلسفة "مالبرانش "

بوحيه إلى الكمال والنظام .

وهكذا تتجه المخلوقات بحب الله ، الذى قدره لها ووهبها إياه فتحب من خلاله سائر الأشياء . لكن" مالبرانش"يرى أنه كان فى مقدور الإنسان أن يمتنع عن محبة الخير الجزئى ، لقصوره وعجزه عن كفايته للمحبة ، وارضاء ارادته تماما ، ومع ذلك يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صورى أو فعل باطن مجرد من الفاعلية - لأن الفاعلية لله وحده حسب مسار المذهب - كما أن الله هو الذى يخلق ويحقق ارادات الإنسان ، كما يصور لنا فكرة الخيرالجزئى ويدفعنا نحوه [1] ، ولذلك فلا يفسح الفيلسوف للنفس ثمة فعل تقوم به ،ومهما نذهب فىتصوراتنا إلى أن الاختيار فعل صورى فان مسار المذهب ينفى عن المخلوق كل فعل.

وفى ضوء ذلك كيف يمكن تصور الخطيئة وارجاعها إلىالله ؟ يجيب " مالبرانش " على ذلك : بأن الخاطىء لايصنع شيئا لأن الشر عدملكنه يقف ويطمئن عند الخير الجزئى .

ومع ذلك فانه يرى أن الاختيار كفعل يكفى نفسه بنفسه ، كما يحقق الأخلاق والمسئولية . لكنه يقيممذهبه الأخلاقى علىأساسأن العقل هو قانون الارادة الذى نتصل عن طريقه بالله ،ويوجد فيه نوعان من النسب بين الأشياء نسب مقدار،ونسب كمال، الأولى: تتعلق بالعلم والثانية : تتعلق بالنظام الذى يمثل قانون العقول فى تقديرها

---

(1) La Recherche: Book II Sec I ch 5 p 321

تمهيـــد :

تعد مشكلة الأخلاق Morale عند" مالبرانش" نداءاً بالرجوع إلى العقل الخالص، الذى هو وسيلة الاتصال بالله، كما أنهـا محاولة اعلاء للجانب الروحى للإنسان سعيا إلى النظام Ordre والكمال Perfection

وقد سبق أن أشرنا ونحن نعرض لنظرية المعرفة : أن العقـل يتضمن معان أو نماذج روحية للأشياء، نميز من بينها علاقـات مقدار، وعلاقات كمال، تتعلق الأولى بالعلم النظرى، أما الثانيـة فتتمثل فى النظام الدائم الذى ترجع إليه الألوهية فى جميع أفعالها. وينسحب هذا النظام أيضا على العقول، بل يعد قانونا أوليا لها فى تقديرها وفى محبتها للأشياء .

وهكذا يصبح الكمال هو قانون الإرادات والأخلاق، وتتجه هـذه الارادات الجزئية (الفردية) الممثلة فى المخلوقات بمحبتها نحو الله، ومن ثم تنشأ الفضيلة التى تعنى محبة النظام.

والعقل هو نداء الاله فى النفوس، من لايستجيب لأوامره ونواهيـه يصبح عرضة للخطأ، فيحكم على الأشياء بعقله الجزئى وليس بعقل الإله الكلى الموجود به ، والذى يمثل عطاء إلهيا لاشخصيا فى النفوس، يمكـن من الكشف عن نظام وكمال الوجود .

وعلى الرغم من تباين العقول، الذى تختلف تبعا له الأخلاق بين الناس فان عودتهم إلى العقل الخالص أى (العقل الإلهى) تجعلهم يتجهون

وسوف نتناول مسألة الأخلاق عند "مالبرانش" من خلال موضوعات ثلاثة هامة، يتعلق الأول منها ببحث حالة الصراع النفسي الذى يعانيه الفيلسوف بسبب ما تفرضه عليه ذاته من الرضى والقناعة، وما تجمح به غرائز جسده من أهواء وشهوات، وموقفه من هذا الصراع.

والموضوع الثانى يتناول : الحياة الدنيوية، والأبدية السعيدة وكيف يقبل الناس على الأولى، ويرهبون الثانية، مع أن الحياة الدنيوية خادعة، زائلة، بينما حياة الأبدية السعيدة Eternité Bien Heureuse افضل وأبقى.

أما الموضوع الثالث فيبحث فى مسألة العودة إلى الله، التى تنطوى على حل للموضوعين السابقين عليه، فبعد أن يتردد الفيلسوف بين مطلبى العقل والحس، بين رغبتى الحياة الحاضرة، والأبدية فانه يلجأ إلى ايمانه الذى يحضره دائما عند مواجهة صراعات نفسه.

وهذه العودة التى يشير إليها، إنما تنطوى على أن الله روح المشورة كما تشير من جهة آخرى، إلى معنى التوبة (وهى سر من أسرار الكنيسة تعود بها النعمة إلى جميع من فقدوها بسبب الخطيئة).

وهكذا تتلاحق موضوعات الأخلاق فى مولفات الفيلسوف من صراع بين الدنيا والدين، بين الخير الدائم والشر العارض وهى مبحث الموضوع الأول إلى مسألة الخطيئة مبحث الموضوع الثالث إلى موضوع النعمة، فموضوع المحبة Charité ثم بحث فى موضوع الخير والحرية، وهى موضوعات دينية روحية تؤسس مذهبا أخلاقيا دينيا ومثاليا .

للأشياء ،ومحبتها لها،ومن ثمة يصبح قانون الارادات ومنبع الأخلاق. فتتجه محبة المخلوقات إلى الله أولا وفوق كل شئ،لأنه الكمال المطلق ثم إلى المخلوقات كل بحسب نسبته له ، أى درجته من الكمال.

والفضيلة تعنى محبة النظام محبة مستمرة متواصلة،وكل ما يفعله الإنسان لغاية أخرى ليس هو الفضيلة، حتى لو بدا هذا الفعل مطابقا للنظام : مثل الإحسان الذى يهدف إلى بلوغ المجد الدنيوى ، والصيت الطيب أو الشفقة ، بغرض اظهار عطف الإنسان ..

ويعلى " مالبرانش" من قدر العقل الكلى الموجود فينا والذى يمثل صوت الله ،من لايمضى لأوامره يكون عرضة للخطأ والخطيئة، فيحكم على الأشياء من منطق عقله الخاص، لا من خلال العقل الكلى الموجود فيه كجزء لاشخص إلهى، يستطيع بلوغ النظام ،بالرغم من تباين العقول، الناجم عن البيئة ،والتربية والعادات ، وظروف الزمان والمكان هذا الاختلاف الذى يؤدى إلى اختلاف الأخلاق.

واتجاه الناس إلى الأخلاق ،وتطبيق قواعدها، والعمل بالتزاماتها ليس إلا رجوعا للعقل الخالص ، الكلى الموجود فيهم ،الذين يسعون إليه متساوين فى مقدار حبه ، عاملين بهداه ومقتضين بأوامره -على ما يذكر " أوغسطين " - .

وتعبر مؤلفات الفيلسوف " البحث عن الحقيقة" ،و" أحاديث فى الميتافيزيقا والموت " ،و " مقال فى الأخلاق" عن اتجاهه الأخلاقى الروحى. .



الفصل الأول

مفهوم الفضيلة

بين العقل والحواس

* بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة .

علينا ألا نركن إلى ما تمدنا به الحواس من معارف،وما تمليه علينا من سلوك ،لما تتصف به من المخادعة والزيف . وإنه إذا أردنا تجنب الخطأ فلا ينبغى الاعتماد عليها، ذلك لأننا لانستطيع من الناحية الأخلاقية معرفة العلاقة الموجودة بيننا وبين الأجساد الأخرى، بطريق المعانى الخالصة للعقل لأنها تحدث بواسطة الحواس التى يجب علينا أن نجيد استخدامها،وندرك معارفها جيدا "(١)

واستنكار الفيلسوف للمعرفة المستمدة من الحواس،وايمانه بالمعرفة العقلية إنما هو استمداد ديكارتى، فالحواس - على ما يذهب " مالبرانش" لا تدفع للخطأ فحسب بل للخطيئة أيضا، ومن ثم كانت الفضيلة صفة يختص بها العقل الخالص .

ويعرض الفيلسوف فى نص له لموضوع المفاضلة بين العمل بالفضيلة ، وتملك الثروة فيقول :ـ" إن الشغف بالثراء والسعى إليه من الموضوعات الرئيسية التى ترضى ملذات الحس،بينما لايمثل موضوع الفضيلة شيئا ذا قيمة ،لعدم اكتراث الناس بها، أو بدعاتها " (٢)

---

(1) La Recherche : p 453

(٢) تضم العقيدة المسيحية ثلاث فضائل هى المحبة والإيمان والرجاء. وتعد المحبة هى أعظم هذه الفضائل على ما تشير إلى ذلك الآية ١٣ من الاصحاح ١٣ - رسالة بولس إلى أهل كورنثوس ص٣٨٤ ج " أما الآن فيثبت الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلثة ولكن أعظمهن المحبة ".

(2) La Recherche: Tom 1 p 455

الفصل الأول

مفهوم الفضيلة بين العقل والحواس

يعرض " مالبرانش" موضوع الفضيلة Vertu في " البحث عن الحقيقة" بصورة رائعة، تبدو من خلال تصويره لموقف الصراع بين رغبته فى أن يصبح فاضلا، أو ثريا ،وأى الطريقين يختار ؟ يقول فيتحليل هذا الموقف :ـ" إننى لم ألمس فى الفضيلة ثمة جاذبية، فهى شىء لا يحس، هى ضرب من الفكر أشبه بالخرافة لكن الثراء .. أو أن أصبح ثريا .. فإنها مسألة ذات نفع عاجل وعظيم تشعر الإنسان بالسعادة لأهميتها "(١).

ومن تحليل هذا النص يبدو الصراع واضحا بين الفضيلة والجاه. من خلال عرض أهميتهما،وما يلعبانه من دور فى حياة الإنسان يقول " مالبرانش" عن دور الحواس فيتقدير أهمية الثروة :"اننى ألمس مدى تقدير الناس للثروة والجاه ،ولسبل الحصول عليهما فهم لايثنون الا على من يمتلكونهما وهكذا يدفع الحس للبحث عن الثروة وتقديرها لضمان الحصول على السعادة"(٢) .

ونلاحظ فى هذا الموضوع ايمان الفيلسوف بقدرة العقل على تحقيق الخير والفضيلة ، ورفض ما ينجم عن الحس من معرفة وسلوك يتسم بالبطلان والخداع، يقول " مالبرانش" فى هذه المناسبة :-" ينبغى

---

(1) Recherche ; p 455

(2) La Recherche : p 453

* بين الحياة الدنيوية والأبدية السعيدة

ينتقل الفيلسوف من عرض مسألة الفضيلة بين العقل والحواس فيتناول موضوع آخر متصل بها إلى حد كبير هو موضوع الحياة الدنيوية والآخرة السعيدة - أو بمعنى مسيحى - الحياة الأبدية السعيدة ".

إن هذا الموضوع مرتبط بمسألة الفضيلة والشهوة إلى حد بعيد، باعتبار أن الغرائز والشهوات من الأمور المتعلقة بحياة الإنسان فهو يسعى لتحقيق لذته العاجلة ،وارضاء غرور ذاته ،المتلهفة لاشباع غرائزها. وأنه فى هذا يتناسى أو يتغافل عن الآخرة بما ينتظره فيها من الثواب والعقاب يقول" مالبرانش" :"ان ما يغشى حياة الإنسان منأهواء وشهوات، وما يحس به من ميل لحواسه، إنما يعد من قبيل الأمور الفانية، إذا ما قيست بما تنطوى عليه الحياة الأبدية السعيدة ، العامرة بالخير المقيم، من الكمال والمحبة من ثم فإنه من رجاحة العقل ألا نخلد إلى الثروة وماتجلبه من صيت Honneurs ، وقدرة Puissance ، وملذات Plaisires ، وعظمة Grandeur ، وكذلك فإنه لايجب أن نستند فى سعادتناإلى الصحة والعافية الكاملتين فقد يصيبنا المرض، فنعود إلى الحسرة والضياع ،ومن ثم فان الثروة والملذات على خلاف أنواعها وكذلك الصحة ، تعد من الأمور الزائلة إذا قيست بما سيحصل عليه الإنسان فى الحياة الأبدية السعيدة من خير وغبطة "(١)

---

(1) Ibid

ومن جهة أخرى يرى الفيلسوف أن النظرة المستقبلية للناس تتوقف على الحس والشهوة ، يقول فى " أحاديث فى الميتافيزيقا والموت " " إن الغالبية العظمى من الناس الحسبيين يسلكون مسلك الأطفال فى اتجاههم إلى الخير الحقيقى، فلا يسعون لبلوغ سعادتهم الروحية ، ولا يقيمون للآخرة وزنا أو أهمية لاعتقادهم بأنها ضرب من الخيال والوهم . إن مثار اهتمامهم ينصب على الأشياء القريبة فلا يعيرون اهتماما للأمور البعيدة ، مهما بلغت من قوة وسلطان ، لأنهم لاينظرون إلا حولهم ، ولايبصرون إلا بحواسهم، ما يرضى غرائزهم وملذاتهم .. انهم - مثلا - لايلتفتون لحركة النجوم فى السماء بقدر ما تزعجهم وتؤرقهم وخزة فى جسدهم، إنها تصور لهم كما لو أن الطبيعة قد انقلبت رأسا على عقب "(١)

وهكذا يسخر الفيلسوف ممن يخضعون لحواسهم، بل يشبههم بالأطفال فى سذاجة عقولهم وغفلتها، ثم يعود مرة ثانية فيصور حال هؤلاء عندما تتقدم بهم السن ، وتتدهور صحتهم إلى المرض والهزال" وكيف ستخلو نظرتهم إلى المستقبل من شوائب الحس وعلائق المادة مما يفسح مجالا لقوة العقل وحضوره ، فيبلغون السعادة الحقيقية "(٢)

---

(1) Entretiens Sur La Métaphysique et Sur La Mort: p.3

(2) Ibid

الشهوات والملذات، ونسيان الجزاء الأخروى ،بل يتعدى الأمر بهم إلى الشك فى وجود النفس وفى خلودها ، وهم يركنون إلى هذا الرأى فى سطحية وبلاهة ساذجة [١] ، ومن ثم فانهم يمارسون حياتهم من خلال اقتناص اللذات، والسعى وراء المغريات منكرين خلود النفس وحياة الأبدية .

---

(1) Ibid

ويرى " مالبرانش" أن ممارسة الانسان لاهوائه وشهواته فىالحياة لاتنتهى ولا تتلاشى إلا بالموت، لذلك فهو ينادى بالبحث عن أهواء وملذات أخرى ،من نوع حقيقى غير وهمى لايقضى عليها الموت،ولاتنتزع بحضوره • وربما يقصد من وراء ذلك البحث عن لذة الإيمان لذلك فقد دعا إلى أن ننتهج فى حياتنا سلوكا يبلغ بنا نشوة الإيمان الغامرة حتى نسعد فى الحياة الأبدية الآخرة فيصبح هذا السلوك الدنيوى هو الضامن لملذاتنا الحقيقية فى دار البقاء الدائمة، ولذا فإن " مالبرانش" يتصور أن الموت" حادث عادل" لأنه وإن كان يعترض رغباتنا وملذاتنا، إلا أنه من ناحية أخرى لايحول بيننا وبين سعادتنا الحقيقية، التى سنصل إليها لامحالة بعد هذا الحادث المؤكد وهو (الموت) ، بل لعل الموت هو الطريق إلى هذه السعادة، فهو الذى يزيح الستار عن المظاهر الخادعة للثروات المحسوسة ،فنقترب من الخير الحقيقى بواقعيته وقيمته، نمارسه فى انتباه تام وخالص،(1) وفى ايمان مطلق •

ولذا فإن الانسان العاقل المؤمن لايخشى من الموت، بل لعله يتمناه ، فهو الطريق إلى الراحة الأبدية ،والخلاص من تيار المظاهر الحسية الفانية وهذا الأمر لايحدث بالنسبة للإنسان ،الذى تغلب عليه حواسه ، فيتصور الموت ضيفا ثقيلا، مزعجا، وغير مستحب •

ويلاحظ أن الأمر لايقف عند بعض الناس عند حد الانسياق فى غمرة

---

(1) Ibid


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني

العودة إلى الله

* آثر اللاهوت على مذهب الأخلاق عند "مالبرانش"

ومن تحليل هذا النص نجد اشارة إلى العطاء الإلهى اللاشخصى الذى يكمن فى عقله، ويدفعه دائما إلى ممارسة أفعال الخير والكمال، أما هو فى حد ذاته، فلايمثل أكثر من مجرد إنسان مدفوع برغباته وغرائزه.

* أثر اللاهوت على مذهب الاخلاق عند " مالبرانش "

فى ضوء ما سبق، تتجه الأخلاق عند "مالبرانش" وجهة دينية روحية، أساسها استلهام نصوص الكتاب المقدس، والعمل بما يحض عليه من التسامى بالروح، وقتل شهوات الجسد وغرائزه، والعمل على التحلى بالفضيلة، ونبذ الرذيلة، والسعى فى طريق حب الله، لا حب المال والجاه.

ويترتب على ما سبق ارتباط موضوع الأخلاق بمسألة التمييز بين خصال النفس وغرائز الجسد، وما ينتج عن ذلك من انكسار سطوة الجسد، وتحريره من خداع الحواس، والاتجاه إلى تصفية النفس وصقلها بالزهد Ascése واستنكاه باطنها النقى الخلو من شوائب الحس ونوازع الرغبة.

من هذا المنطلق يتجه " مالبرانش " إلى زيادة اتحاد النفس مع الله، والتقليل بقدر المستطاع من مقدار خضوع الروح للجسد وهو اتجاه يهدف إلى دخول جميع المخلوقات فى مجتمع واحد مع الله عن طريق ما يخلقه العقل الإلهى (صوت الله فيهم) من أحكام وعلاقات كمال. ويتعلق التمييز بين الروح والجسد بمسألة الخطيئة

الفصل الثاني

العودة إلى الله

يؤوب الفيلسوف إلى الله من أثر الصراع الذى عاناه بين ما تغريه به الشهوات والأهواء ، وبين ما يمليه عليه عقله الخالص الذى يكمن فيه أثر النعمة الإلهية ، إذ أن رغبة متسامية في التحلى بالفضيلة ، وأخرى حسية تطلب الثروة والجاه ، تدفعانه معا إلى التقرب من الله والتوجه إليه راجيا منه المشورة.

وهذه العودة ليست جديدة على "مالبرانش" فهو يقول :" انه يعود إلى الله فى جميع ما يخفى عليه من أمور الفلسفة أو الفيزيقا أو المعرفة "(١) كما يذكر فى" البحث عن الحقيقة" " سأرجو من الله فى هدأة وسكون مشاعرى وحواسى ما الذى يجب على اختياره الثروة والجاه أم الفضيلة ؟ .

وينتهى الاختيار بالفيلسوف إلى" الفضيلة " تلك الهبة الإلهية التى يدفع لها الايمان، فيكون اختيارها والتمسك بخيرها عزاء لأصحابها، الذين يمارسونها فى كل لحظة ، وسخرية من ركونه إلى خياله وثقته فى حواسه ، وهو يذهب إلى ذلك بقوله :" وسيسخر الانسان الداخلى الكامن فى نفس من الانسان الحيوانى الذى أبدو عليه "(٢)

(1) La Recherche: Tome I p 465
(2) Ibid p 457

الاستمتاع بخيرات الأرض . بينما تتعلق نعمة النـــور بتحقيق الرغبات ـ كما سبقت الاشارة ـ فهى التى تتحقق عـن طريقها نعمة الخالق السابقة على الخطيئة الأصلية ـ التى أشـار إليها سفر التكوين(١) والتى بسببها تجسد الله ،ولذا كان ينبغى على المسيح ،أو (الإنسان الإلهى) لكى يقدس الكون ،من الاتحـاد معه ، وبذلك يخرج من حالته الدنيوية ، ويصبح إلهيا ،فالكلمة الإلهية أو (الإنسان الله) ما كان لها أن تتحد بعمل اللـه ، بدون أن تتجسد .

وحقيقة الأمر أن الكلمة الالهية ، قد تحولت فى اتحادهـا بجوهرى الروح والجسد ، اللذين يتكون منهما الكون إلى إنسـان، لكن موقف " مالبرانش " يضطرب حول مسألة الخطيئة كعلة لتجسد الكلمة ، وبهذه المناسبة يقول"مارتن" : " إن تمثل الجانـب الانسانى فىشخصية السيدالمسيح عند " مالبرانش" قد حد من فاعلية الخلاص "(٢)

إن الله قد تنبأ بالخطيئة لأن تجسد الكلمة كان أحد أهدافـه ، كما كان طريق العودة إلى الحق أو (الله) ، طريق المسيح الـذى هو الحياة .

---

(١) سفر التكوين : اصحاح ٢، ٣ ،ص ٥،٦،٧ .

(2) Martin : Malebranche , p 13.

الأصلية التى يوليها " مالبرانش" اهتماما خاصا فىمبحث " الأخلاق " فيرى أن أبوينا آدم وحواء قد أورثاهالذريتهما من بعدهما ، فالانسان يولد وهو غير برئ منها ، ولا يتطهر منها إلا بحلول النعمة Grâce ويرى "مالبرانش" أن الله قد تنبأ بها ،وأن تجسد الكلمةكان هدفا من أهدافه ، التى تتمثل فى طريقالعودة إلى الحق وهو الطريق الى المسيح المرفوع الى السماء الذى هو الحياة . وهوالنعمة الالهية أو نعمة المخلص Rédempteur الذى أتى إلى العالم كى يخلص البشر من الخطيئة التى دفعتهم لها شهواتهم الجسدية منذ بدء الخليقة .

ويذكر " مالبرانش" موضوع المحبة فيرى أنها تنبع من مبدآين : هما النور والاحساس ، يهدف المبدآ الاول المتعلق بالنور إلىالكشف عن الخير المتنوع الذى نسعى لتحقيقه ، وبها تتحقق الرغبات الانسانية ، أما مبدآ الاحساس فيعنى الاتجاه للخير والاستمتاع بتذوقه . وتبعا لذلك تنقسم النعمة إلى نوعين : الأولى : هى نعمة النور Grâce de Lumière والثانية هى نعمة الاحساس (اللذة) Grâce de Sentemen يتعلق النوع الأخير بالسيد المسيح فيعرف لذلك " بنعمة المخلص" وتعنى الاحساس أو اللذة غير المقصودة . أو تعنى بمعنىآخر الجاذبية الأولية التى تدفع النفس نحو الخير الذى لاتبلغه بذاتها ، بل بروح الاله الذى يدفعها برغبة حية مقدسة فى سبيل

واحدا منها، بدون أن يوجهه إلى محبته فتتجه جميعها،فىغمرة محبتها، نحو خيره الأعظم وحبه الكبير "(١).

وإذا كانت المخلوقات تتجه في غمرة محبتها لخالقها نحو الخير الكلى (الخير الإلهى) Bien en Générale الذى هو مصدر اتجاهها إلى الخيرات الجزئية، وحيث أن الله لايحب إلا من خلال حب واحد، هو حب ذاته، الذى يمنح الاتجاه نحو الخير من خلاله، لذلك يصبح حب الخير الكلى هو مبدأ كل حب جزئى ،وهو أيضا ارادته الخيرة التى يعرفها "مالبرانش" بأنها " التأثير الدائم للإله خالق الطبيعة الذى يدفع النفس نحو الخير الكلى "(٢)

وهكذا يرى " مالبرانش أن المخلوقات تتمتع بحب خالقها فتتجه نحو الخير مستمتعة بحريتها فى القرب منه أو البعد عنه" فما هى حقيقة هذه الحرية الإنسانية ؟ وما هى صلتها بحرية الاله ؟

لقد أشار الفيلسوف إلى موضوع الحرية Liberté باعتبارها احساس داخلى ، فى الإنسان يتميز عن الاحساسات الخارجية باليقين والدوام .

والحرية وثيقة الصلة بالوجود الانسانى وانه لاسبيل إلى تبريرها إلا إذا سلمنا تسليما مطلقا باستمدادها من الحرية

---

(1) Ibid
(2) Ibid

وهذه العودة التي تهبط من أعلى ، كما ينشأ الخلق تماما إنما تجعل المبادأة للألوهية في كل أمر من الأمور، ويبدو هنا الأثر الأوغسطيني واضحا ، وخاصة في موضوع الرحمة الإلهية Clémence (البر الإلهي) :" فهكذا أحب الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد لكي لايهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية "(١) وتشير هذه الآية إلى مسألة الحب الإلهي للعالم وهو موضوع لم يغفل عنه " مالبرانش " - فقد أشار إليه فيما ذكره عن علاقات الكمال التي يعرفها " بالنظام" وهو القاعدة الثابتة القائمة على المحبة الإلهية ،التي تخضع المخلوقات لها فتشعر بالغبطة والرضا ، فالله يهب مخلوقاته الخير بل يجبلهم على حبه والسعي له لانه هدف من أهدافه ،وحب له أيضا يقول " مالبرانش":- ... إن الله إنما يريد لمخلوقاته أن تتصف بالخير والمحبة ..."(٢) .

ويتضح من هذا النص إرادة الله في أن تتصف المخلوقات بالخير والمحبة ، لأن هاتين الصفتين تحفظهم وترعاهم لمجده الأعلى، الذي هو الغاية الأساسية لذاته ،والتي لادخل لحرية الانسان ولا لإرادته فيه ، يقول الفيلسوف :- " على الرغم من الحرية التي تتمتع بها المخلوقات في القرب من الله أو البعد عنه إلا أنه لايخلق

---

(١) انجيل يوحنا - اصحاح ٣ ، آية ١٧، ١٨ ص ١٤٩ ج

(2) La Recherche : Tome II p.3.

رأينا من خلال عرض " الأخلاق" عند "مالبرانش" أنه قد ذكر عددا من الموضوعات كموضوع الخطيئة والنعمة، ومسألة المحبة والخير والشر ،والحرية الانسانية والإلهية وهى مسائل تمس العقيدة المسيحية استند إليها فى تأسيس الأخلاق فهو يقول فى " ميتافيزيقا » المستمدة من العهد الجديد،والممتزجة بالرياضيات وفكر أفلاطون المثالى ،وبالأفلاطونية المحدثة :يقول مسيح " مالبرانش" مخاطبا الإنسان" أنت هيكل الله الحى.. وأنت جزء من جوهرى"(١)

وقد استمد "مالبرانش" أصول فلسفته من فكر"أوغسطين " اللاهوتى، فليس بمستغرب أن تعبر الأخلاق فى مذهبه عن روح مسيحية خالصة. فقد أخذ عن"أوغسطين" أفكاره خاصة رسالته فى (النفس المتحدة بالله) ، التى عبر عنها بصفتها حقيقة عليا ، فزينها بتشبيهات بليغة فمن اقواله :" إن عين الله مفتوحة على الحقائق الأبدية ،وأن المسيح يتحدث فى كل شخص ، منا ويكفى أن يصمت الإنسان وتسكن حواسه حتى يسمعه"(٢) . وكذلك عبارة :" الله ينيرنا فعقلنا هو نور مضاء والله هو نور يضىء"(٣) وقد ورد فى فلسفة "مالبرانش" ما يشبه هذه

---

(1) Gouhie,R,H: La Philosophie de Malebranche et Son expérience Religieuse p 298.

(٢) جان فال ص ٤٢

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة .

الإلهية (١). التى تخلق الخير والشر،كما تؤثر بارادة الله فى الأشياء فتتحرك المادة ، وتنتج العلل الطبيعية التى يرجعها بعض الفلاسفة إلى طبيعة عمياء(٢) ، غير مدركين خلق الله لهـا بوسائل تتناسب مع كمال ذاته ، وفعله المتميز عن فعل الإنسان.

وإذا كان الله قد سمح بوجود بعض الفوضى(الممثلة فى وجود الشر وخلق الشواذ) فإن هذا لايعنى انه يتجه بفعله مباشرة إلى خلق هذا الشر ، من حيث أن فعله يتجه موضوعياً إلى فعل الخير وإنما يتسامح الله بوجود الشر مع الخير الذى يقصده ـ جوهريا ـ وذلك لكى ينفسح المجال أمام الارادة الانسانية للاختيار بين ـ الاضداد والنقائض ـ وسائر الاحتمالات .. التى لايمكن أن تكون كلها خيرا وإلا لبطل معنى الحرية ،ومعنى الجزاء الأخروى،وأخيرا معنى الخلاص من الخطيئة .

فليس الشر مبدءاً أساسيا مساويا لمبدأ الخير على ما ذهبت المانوية ،والقديس" أوغسطين " الذى كان يذهب إلى وجود هذا المبدأ، إذ أن مشكلة أصل الشر كانت صعبة الحل بالنسبة له ، قبل أن يعود إلى كنف المسيحية أخيرا كما ذكر فى اعترافاته ، حتى هداه القديس امبرواز إلى حقيقة هذه المسألة ،وهى أن الشر يعتبر أمرا ثانويا لاوجود له على الحقيقة بالنسبة لمبدأ الخير وعلى هذا الدرب سار "مالبرانش" فى تفسيره لمسألة الشر .

---

(١) جان ڤال: الفلسفة الفرنسية من"ديكارت" إلى سارتر ، ت فؤاد كامل م فؤاد ذكريا ـ دار الكاتب المصرى، القاهرة ١٩٦٨ ص ٤٢.

(2) La Recherche : p 432.



العبارات الأوغسطينية التي عبرت عن إتجاه ديني روحي مستمد من القديس " أوغسطين" ، والعهد الجديد. مما يدعونا للاتفاق مع رأى " دلبوس" الذى يقول فيه :" إن الخطيئة ، والتوبة ، والخلاص ومسألة الحرية ، والخير والشر وغيرها من مسائل ميتافيزيقية ، وأخلاقية بالإضافة إلى الأسرار المستمدة من الدين مباشرة ، كانت كلها من عوامل التوفيق - في مجال الأخلاق عند "مالبرانش" - بين الاتجاهين العقلي والديني ."(١)

---

(1) Delbos; V; La Philosophie Francaise p 129 - 130.



الفصل الثالث

(الأصول الديكارتية فى فلسفة " مالبرانش")

تمهيد :

أولا : موضوع المنهج،والمعرفة

ثانيا: موضوع الفيزيقا

ثالثا: موضوع الإنسان والعلة بين النفس،والجسد .

رابعا: موضوع الألوهية

بكل مشاعره وأفكاره ووجدانه على دراسة الفلسفة والتعمق فيها، حتى تمكن تدريجيا من اكتشاف ذاته "(١). وقد عبر الفيلسوف عن هذه المشاعر فى قوله :" ان نورا عقليا مفاجئا قد تكشف لى ، كما شعرت بنقلة مفاجئة وأحسست بنبضات قلبى تشتد فى أثناء القراءة ، مما اضطرنى إلى التوقف عنها لحظة حتى أتمكن من استعادة أنفاسى "(٢). ويعد هذا التأثير الكبير للكتاب عليه ، وأسلوبه فى عرض مشاعره واحساساته ،دليل على استعداده الروحى الذى دفعه لقراءة بقية مؤلفات "ديكارت" فشرع بعدها فى قراءة " قواعد فى المنهج" و " التأملات الميتافيزيقية" حتى لقد أصبحت مجموعة هذه الكتب تشكل فى نظره ، السبيل اليقينى فى الكشف عن الحقيقة ، أى منهج الكشف الفلسفى الصحيح.

وهكذا يتضح لنا أن "مالبرانش" هو أول من عبر من فلسفة " ديكارت" ، إذ أنه لم يتفلسف إلا بعد أن فهمها بعمق وتأثر بفيزيقاها ، وخاصة فكرة الميكانيكا الآلية ، كما استفاد من نظرياتها الرياضية .

فمن حيث الإطار العام نجد أن" مالبرانش" يندرج تحت النسق الديكارتى المذهبى ، من حيث أن فكره يمثل صورة من صور المذهب العقلى، الذى يعد موقفا تصوريا ينطلق من الفكر Pensée إلى الوجود Existence .

---

(1) Ibid

(2) Ibid

الفصل الثالث

الأصول الديكارتية فى فلسفة " مالبرانش "

يعد " مالبرانش " من أتباع مدرسة "ديكارت "،ولذا فإن فلسفته قد ارتبطت عن كثب ، بالعناصر الأساسية فى هذه المدرسة. وقد كان أول لقاء "لنيقولا مالبرانش"، مع مذهب" ديكارت" فى مجمع الأوراتوار الدينى الذى كان يموج بتيارات الفكر الدينى الأوغسطينى، كما ضم عددا كبيرا من المفكرين المناصرين لديكارت من الذين حافظت فلسفاتهم على الاتجاه المثالى والأفلاطونى، بعد أن تم ادخال المذهب الديكارتى إلى هذا المجمع.

وسوف نرى من خلال هذه الاتجاهات ،كيف استفاد"مالبرانش" من "أوغسطين" و" ديكارت" معا ،فى وضعه لنظريته عن المعانى Idées . ولكن " مالبرانش " لم يلبث أن اتجه للقاء " ديكارت " بشخصه فى عام ١٦٦٤ ، كما تصادف أن قرأ له مؤلفه " بحث فى الانسان " ولقد آثرت دراسة هذا الكتاب بعمق فى نفس الفيلسوف الذى ذهب يعبر عن هذا الموقف ببراعة فى مؤلفه " البحث عن الحقيقة" بقوله :" لقد آثرت هذه الدراسة لكتاب الإنسان فى تفكيرى إلى الحد الذى دفعنى خفقان قلبى - مرارا ،ومن شدة غبطتى - إلى الوقوف عاجزا عن المضى فى قراءته "(١) . ومنذ تلك اللحظة وعلى حد تعبيره :" انكب

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité Tome 1 p 3.

فالحدس الديكارتي يتسم بطابع عقلي، بينما يتسم الانتباه بطابع صوفي ،تأتيه المعرفة نتيجة حالة اشراق حضوري للنفس ، تنتفي فيه صور الاستدلالات المنطقية ، فتدرك النفس من خلاله المعاني التي هي النماذج الأزلية للموجودات، وعلى هذا النحو يمكن ملاحظة تغليب " ديكارت " للعنصر العقلي على مبحث المعرفة في حين رجح " مالبرانش" العنصر الديني فتحول مبحث المعرفة عنده إلى مبحث في اللاهوت Théologie ، تغلب فيه عنصر الوحي على عنصر العقل . وهنا مبالغة في الاتجاه العقلي عند " ديكارت " ، وخروجا عن أبعاده الإنسانية .

بالاضافة إلى ما سبق فقد تأثر " مالبرانش" الي حد كبير بقواعد " ديكارت " في المنهج،واستفاد منها، بل واتخذها منهجا له في البحث عن الأفكار الصحيحة المتميزة ، على حد ما يذهب بقوله في " البحث عن الحقيقة " :" لقد وضعت بعض القواعد التي تعين من يتبعها في الكشف عن الحقيقة ، فتبينت من خلال هذا المنهج ضرورة التفكير في الحقائق البديهية والواضحة ،التي لا يفحص الانسان المركب منها قبل أن يفحص البسيط "(١)

وينطوي هذا النص المالبرانشي على اشارة صريحة إلى مدى استفادته من قواعد ديكارت في المنهج" ،إذ أن هذا النص

---

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité Tome 11 p 478.

ويتأثر موقف " مالبرانش" فى اتجاهه العام بديكارت كما أشرنا بايجاز فى أربعة موضوعات ، أولها هو : موضوع المنهج والمعرفة. أما الثانى فهو موضوع الفيزيقا .وثالث هذه الموضوعات هو موضوع ". الإنسان والصلة بين النفس والجسد" أما الموضوع الرابع والأخير فيتعلق بمسألة الألوهية.

أولا - موضوع المنهج والمعرفة

من المعروف أن المذهب يرتبط بالمنهج Méthode . ولكل فيلسوف منهجه الخاص المرتبط ارتباطا وثيقا بفلسفته . ولما كان" الحدس" هو قوام منهج ديكارتى [1] ،فإن" الإنتباه" Attention هو قوام منهج " مالبرانش" .

وقد يبدو - لأول وهلة - أن المسافة ليست بعيدة بين الحدس الديكارتى والانتباه المالبرانشى، لأن كلا منهما يعد من قبيل المعرفة المباشرة ،لكن المقارنة الجادة ستكشف عن خلاف جذرى بين كل من الحدس الذى يمثل معاينة نفسية معرفية خالصة ،وبين الانتباه الذى هو مجرد توجه واستعداد إرادى أو هو صلاة للنفس تتجه بها إلى الله لكى يهبها المعرفة على نحو ما سيبدو حين عرض نظرية " الرؤية فى الله" Vision en Dieu.

---

(1) Maritain; Jacques, The Dream Of Descartes, Philosophical Library New York 1944 p 34.

خالق الطبيعة وواهب النعمة ، لهذا ينبغي علينا البحث مع "ديكارت" ذاته عن الحقيقة التي تقرب إلينا السبيل إلى الله حتى نتمكن من محبته ونستضيء بنوره "(١)

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا من خلاله أثر الدور العميق للدين على فكر " مالبرانش" ،والذى تعدى فى هذا الموضع أثر الاتجاه العقلي لديكارت عليه .

وقبل أن ننتهي من عرض أثر فكر " ديكارت" على المنهج والمعرفة عند " مالبرانش" ، يجدر بنا الإشارة إلى مسألة هامة فحواها أن " مالبرانش" وهو بصدد تفسيره للمذهب الديكارتي قد تناول مسألة المعرفة من وجهة نظر مخالفة لما ذكره "ديكارت" وقد أطلق البعض على هذه المسألة اسم" الواقعية الموضوعية" التى يتجه " ديكارت" بمقتضاها من عالم الفكر إلى عالم الوجود فيقطع بذلك الصلة بين الأشياء الموجودة فى الواقع المحسوس وبين الأشياء الحقيقية التى يمثلها لنا الفكر . ومن هنا فلم يجد " ديكارت" غير الألوهية وسيلة تخرجه من دائرة الأنا Moi المتغلقة على ذاتها. أما " مالبرانش" فلم يحاول المطابقة بين الأشياء الخارجية والأفكار العقلية بسبب أخطاء الحواس من جهة ، ولاستحالة التطابق بين المعرفة والوجود فى حالات الهلوسة والأحلام من جهة أخرى ،ومن ثمة فقد تصور سبق المعرفة على

---

(1) Malebranche : La Recherche de La Vérité Tome 11 - p 479.

ينطوى على ثلاث من قواعد المنهج الديكارتى، الأولى هى قاعدة البداهة والوضوح ،والثانية هى قاعدة التحليل ،أما الثالثة فهى قاعدة التركيب وعلى الرغم من أن هذه القواعد هى نفسها قواعد " ديكارت " فى المنهج ، إلا أن " مالبرانش" يذكرها باعتبارها قواعد منهجه الخاص الذى يتوخاه فى سبيل الوصول إلى يقين الحقيقة .

ويبلغ أثر فكر " ديكارت " ذروته عند "مالبرانش" عندما ذهب الثانى يمتدح مذهب الأول ، ويمجده ويعزى إليه الفضل فى بلوغ المعرفة اليقينية عن طريق المنهج . وقد أشار "مالبرانش" إلى هذه الآراء فى خاتمة الجزء الثانى من كتابه الرئيسى" البحث عن الحقيقة" ، كما أورد فى هذا الموضع من مؤلفه نقدا شديدا لفلسفة " أرسطو " ومنهجه ، متفقا فى ذلك مع " ديكارت ".

وعلى الرغم من وجود اتجاه مشترك للفيلسوفين فى مجال المعرفة إلا أن " مالبرانش" قد اتجه اتجاها دينيا فى ظاهر المذهب . بينما حاول " ديكارت " اخفاء حقيقة موقفه الذى سعى الأول لابرازه ممثلا فى حقيقة العودة إلى الله مصدر الحقيقة ومنبعها الأسمى. وعلى الرغم من الأثر الواضح لفكر "ديكارت على منهج "مالبرانش" فقد لعب الدين دورا لا بأس به فى تكوين أفكاره حتى أنه لم ينس التأثير الإلهى المحيط فى عملية المعرفة، والذى يعبر عنه الأخير بقوله :" إن الناس لتعجز عن الوصول إلى المعرفة اليقينية ، من خلال دراستها للمنهج الديكارتى فحسب ، ولو فعلوا ذلك لميزوا - بذلك الموقف المعرفى -على الخالق إنسانا يستفسرون منه عن حقيقة الوجود، بدلا من اللجوء إلى الله

لدى " مالبرانش "(١) ، لأنها تتفق مع ما ذهب إليه القديس " أوغسطين" عن المعانى ، الذى كان يرى أن انطباعاتنا الشخصية عن هذه الأشياء، أى رؤيتنا لحقائقها فى ذاتها ، تختلف عن الأعراض الحسية التى تحيط بها ،وعلى ذلك يستند الحسيون فى تكوين المدركات أساسا لهم.

ووفقا لذلك فقد اتفق الفيلسوفان فىموضوع الفيزيقا . فتصوروا أن الامتداد غير مادى،على عكس ما ذهب إليه الحسيون فى تصورهم للامتداد ، إلا أنه كان امتدادا معقولا عند الأول وأضاف الثانى إلى معقوليته كونه " فى الله" ممهدا فى ذلك لمذهب وحدة الوجود الذى ظهر فيما بعد عند "سبينوزا".وبذلك وصل " مالبرانش" إلى حد تمكن فيه من ادماج المخلوق . المتناهى fini فىالخالق اللامتناهى infini وهو الاتجاه الذى لم يظهر بوضوح عند"ديكارت" ،مع أن مذهبه منساق إليه بحكم تكوينه الأصلى أى أنه يمكن القول بأن فكره يعتبر تطورا جذريا نابعا من الأصول الديكارتية.

---

(1) Copleston; Frederick : A History Of Modern Philosophy Volume 4, New York 1963 p 191. Image Books.

الوجود كما فعل " ديكارت " إلا أنه لجأ فى هذا التصور إلى " نظريته فى المعانى " التى تصورها مستقلة تماما عنا ومن تغيراتنا النفسية، ومن هنا فقد نفى التطابق بين الأشياء الخارجية والذهنية باعتبار أن النفس لاتدرك سوى الموضوعات المتحدة بها اتحادا مباشرا ، والحاضرة فيها حضورا ابستمولوجيا اشراقيا ، من حيث كونها الموضوعات المباشرة للنفس (الروح).

ثانيا : موضوع الفيزيقا

قبل أن نشير إلى موضوع الفيزيقا، تجدر الإشارة إلى محاولة " مالبرانش" التى قام بها أثناء صياغة مذهبه، في الربط بين الفيزيقا الديكارتية التى ترى الأشياء كما تمثلها لنا ما لدينا عنها من أفكار جلية ، بميتافيزيقا " أوغسطين " التى ترى الأشياء التى تمثلها لنا مالدينا عنها من أفكار جلية واضحة أيضا ، وكانت هذه المحاولة ثمرة من ثمار الأثر الروحى لكتاب " ديكارت " " بحث فى الإنسان " على "مالبرانش" ، فقد شرع على إثر قراءته له بمحاولة تأسيس فلسفته الجديدة منطوية على أسس من المبادىء الميتافيزيقية الديكارتية.

ولما كان الامتداد عند"ديكارت" امتدادا معقولا ،لذا فإن أحكامنا تصدر على الأشياء بما لدينا عنها من أفكار جلية واضحة تعبر عن ماهياتها المعقولة، وقد لاقت هذه الفكرة قبولا

رابعا :.موضوع الألوهيــــــة

لما كان لفكرة الله فى الفلسفة الديكارتية أهمية كبيـــرة بصفتها قمة النسق الاستنباطى، ولما كان " مالبرانش" أحـــد الذين تابعوا "ديكارت" على منهجه ، فإننا نتساءل عن الدور الذى تلعبه الألوهية فى فلسفته ، فهل وقف عند حد التجربة الديكارتية بهذا الصدد؟ أم أنه أمعن فى الاستفادة من المؤثرات اللاهوتيـة ، وبدلا من أن يخضع هذه المؤثرات للطابع العقلى الفلسفى يسير فـى عكس هذا الاتجاه .

وسوف نحاول أن نتتبع مسار الأصول العقلية واللاهوتية فــى فلسفة " مالبرانش" ، حتى نستطيع الاجابة على هذا التســاؤل، أيهما أكثر تأثيرا على فكر الفيلسوف اللاهوت المسيحى أم العقلانية الديكارتية ؟ .

الحقيقة أن الفيلسوفين يتفقان فى موضوع الألوهية لأنهمــا يستمدان أصول فلسفتهما من اللاهوت ، إلا أن ديكارت كان قــد أخفى هذا الاتجاه انسياقا مع روح العصر (القرن السابع عشر) ومعايشة للظروف وتجنبا للخلاف مع السلطة الذى تجرأ سلفـــه " سبينوزا " على الوقوف ضدها فلاقى الأمرين، لذا فقــد حاول " ديكارت " فى الظاهر التخلص من اللاهوت أو استبعاده فاستطاع أن يقدم لنا واجهة عقلية براقة لحامل لاهوتى مستتر. أمــا " مالبرانش" فقد أبرز بوضوح هذا الحامل وجعل له مكـــان الصدارة من فلسفته .

ثالثا : موضوع الانسان والصلة بين النفس والجسد

يعد موضوع الانسان والصلة بين النفس والجسد ،من أوائل الموضوعات التي تلقتها فلسفة " مالبرانش" عن " ديكارت" الذى أسهم فى وضع تفسير لها ، فى نطاق مذهبه العام. وقد سبقت الاشارة إلى أن الانسان عند " الأول " يتكون من جوهرين منفصلين هما النفس والجسد ، وأن المعرفة التى لدينا عن نفوسنا أكثر يقينا من معرفتنا بأجسادنا. أما الأخير فيذهب على العكس من ذلك ويرى أن معرفتنا بأجسادنا أكثر وضوحا ويقينا لأنها تستند إلى معنى الامتداد الواضح الجلى، إلا أن معرفتنا بنفوسنا تقوم على شعورنا الداخلى الذى يقل مرتبة عن المعانى التى لا تعرف نفوسنا إلا عن طريقها . كما أنه لا يمكن التوصل إلى معرفتها إلا بضرب من المماثلة ، عن طريق الاستدلال القائم على المماثلة قياس التمثيل Analogie - ولذا فقد اتجه " مالبرانش" إلى حل مشكلة " ديكارت " الأساسية عن الصلة بين النفس والجسد ، لا عن طريق حيل مصطنعة كما فعل "ديكارت" ، بل عن طريق سلب كل فاعلية إيجابية من طرفى الثنائية الفلسفية ، فلجأ إلى الرؤية فى الله، والعلل المناسبة .(١)

---

(١) محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية الطبعة الأولى ١٩٦٩ ، ص ٩١ .



كما يتفق " مالبرانش" مع "ديكارت" فى مسألة الألوهية كموضوع برهان عند الثانى " البرهان الأنطولوجى، على أساس أن معرفتنا عن الله ترجع - أساسا وجوهريا - إلى ذاته ، وإلى أن فكرتنا عنه تتضمن وجوده بالضرورة بدون حاجة إلى دليل يؤكد وجوده الذى يعد أمرا ليس منفصلا عن فكرتنا عنه ، على حين أن أن فكرة الله هى فكرة جوهرية يتمثلها "ديكارت" خارج الوحدة النسقية التى يبحث عنها .

لذا يمكن القول بأن " مالبرانش " قد اتخذ فى مساره وجهة لاهوتية . على عكس ما فعل " ديكارت" الذى كان ينشد العلم الكلى Science Universelle ، بهدف تنظيم المعرفة الانسانية ، للوصول إلى علم شامل يتم به السيطرة على الطبيعة فى سبيل مصلحة الإنسان ، فلا تنتظم المعرفة ، ولا يقوم العلم الكلى ولا يتم السيطرة على الطبيعة ، وما ينتج عن ذلك من قوانين تحكم العالم وتنظمه إلا فى وجود الايمان الذى يعد أساس النسق الاستنباطى ، يزيد ويؤيد من قوته البرهانية . أما "مالبرانش" فرغم تأثره بالمذهب العقلى، إلا أن فلسفته كانت صدى لواقع دينى ، روحى ، يغلب فيها الشعور الدينى على العقل، ووصل بتصورية " ديكارت" إلى أسمى أبعادها الروحية . يعبر عن ذلك بقوله :" إن تأثير اللاهوت على المذهب الديكارتى كان قد بلغ أوجه من خلال فلسفة " مالبرانش" (1)

---

(1) Ben. ; A, W : A History Of Modern Philosophy p 43.

صفحة

وقد رأى " مالبرانش" أن سد هذه الثغرات ضرورى فأرجع المعرفة التى استحالت عند "ديكارت" إلى "رؤية فى الله" ، العقول الأوحد ، وأوجد المناسبات الإلهية المتسببة فى حوادث الكون ، كما أرجع التفاعل القائم بين جوهرى النفس والجسد إلى الله أيضاً . وهكذا أصبحت العلية مقصورة على إرادته ، فجعل منه الفاعل الأوحد بغير أنه لم يقل : بالموجود الأوحد ، أو وحدة الوجود - على ما ذهب إليه ذلك . " سبينوزا " - الذى هاجم فلسفته بحماس

لقد قدم لنا "مالبرانش" فلسفة عقلانية ، من حيث استمدادها الأساسى من فكر "ديكارت" العقلى ، وإيمانه المطلق بقضايا فلسفته الأساسية ، فى يقين المعرفة ، وفى رفض فكر "أرسطو" والمدرسيين . كما أمدنا بفكر روحى مثالـى مستلهـم من فكر القديس " أوغسطين " الدينى ، والعهد الجديد الذى أخذ ينهل من منبعهما إلى أن انبثقت فلسفته معبرة عن نسق روحى مثالى نتج عن محاولته تفسير مذهب " ديكارت " ، وحذوه حذو " أوغسطين " ، وتمسكه بإيمانه المسيحى .

الصفحـــة

فهـرس القسم الاول

صفحـة

الصفحة

الباب الثانـــى

صفحــــة

الفصـل الخامس :

الباب الرابع

مشكلة المعرفة (الابستمولوجيا)

الباب الخامس

مشكلة الأخلاق

فهرس القسم الثانى



الصفحة

الباب الثالث

مشكلة الطبيعة " الفيزيقا " (١٢٧ - ١٧٣) :



